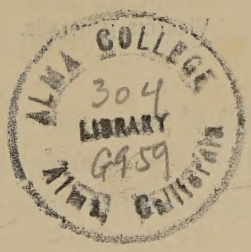
304
G959

Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens

Von

GUSTAV GUNDLACH S. J.



Freiburg im Breisgau 1927
Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung

46772

Imprimi potest.

Coloniae, die 7 Julii 1927.

Bern. Bley S. J.
Praep. Prov. Germ. Inf.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 15. Octobris 1927.

Dr. Sester
Vicarius generalis.

Vorwort.

Diese Arbeit will auf dem Hintergrund der Grundzüge einer allgemeinen katholischen Religionssoziologie ein soziologisches Bild des Jesuitenordens geben. Wenn dann weiter das Verhältnis dieses Ordens als sozialen Gebildes zu den Sozialbildungen des Kapitalismus und Sozialismus zur Sprache kommt, so liegt der Vergleich nahe, weil es sich um Hauptexponenten der religiösen und profanen Entwicklung der nachmittelalterlichen Welt handelt. Es soll aber hier weder nach der Art Max Webers noch auch Sombarts irgendwie ein kausales Verhältnis zwischen der religiösen und der profanen Sphäre behauptet werden. Im Gegenteil, die bekannte Theorie M. Webers wird in ihren Voraussetzungen kritisiert und bezüglich Sombarts sei auf die Zurückhaltung verwiesen, die schon mein Lehrer Heinrich Pesch S. J. in seinem „Lehrbuch der Nationalökonomie" der kapitalistischen Interpretation der „ratio" bei Sombart entgegenbrachte. (Vgl. auch neuerdings: Hedwig Brey, Hochscholastik und „Geist" des Kapitalismus, Münchener Dissertation, 1927.) Trotzdem seien auch an dieser Stelle die mannigfachen Anregungen durch den Unterricht und das Schrifttum Sombarts dankbar anerkannt.

Da die Drucklegung dieser im Dezember 1926 im wesentlichen abgeschlossenen Untersuchung sich verzögerte, war es möglich, später erschienene Veröffentlichungen noch nachzutragen.

Berlin, St. Hedwigskrankenhaus, im Juni 1927.

Gustav Gundlach S. J.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Das Thema.

Die Anregung zu dieser Arbeit geht von Werner Sombart aus, und so bedarf die Wahl des Themas insofern einer Rechtfertigung, als sie vom sozialökonomischen Interessenbereich her erfolgt ist. Das 6. Kapitel von Sombarts Buch „Der proletarische Sozialismus"[1] enthält einen Hinweis auf unseren Gegenstand. Hier untersucht Sombart den ideologischen Ursprung des modernen Sozialismus und neigt zu der Auffassung, daß der sozialistische Ideenkreis weltanschaulich im Katholizismus, insbesondere im französischen Katholizismus, wurzele. Der nähere Zusammenhang zwischen Katholizismus und Sozialismus sei durch die „Spielart des Jesuitismus" herzustellen, und zwar durch die Vermittlung der französischen Aufklärungsphilosophie. Wir hätten also dann weltanschaulich die Linie: Katholizismus (Jesuitismus) — französische Aufklärungsphilosophie — moderner Sozialismus.

Es ist nun im Rahmen der beabsichtigten Arbeit nicht möglich, zu der Fülle der hier von Sombart aufgeworfenen Fragen Stellung zu nehmen, etwa die Bedeutung des französischen Geistes für den Katholizismus oder für das, was man „Jesuitismus" nennt, zu untersuchen, den etwaigen umgekehrten Einwirkungen nachzugehen, und dann für die Entstehung des modernen Sozialismus Schlüsse zu ziehen. Es muß vielmehr genügen, in der Sombartschen Problemstellung einen äußeren Anlaß zur Wahl des Themas aufgewiesen zu haben. Im übrigen wird die soziologische Betrachtung des Jesuitenordens unabhängig von jedem in der Sache nicht begründeten a priori vor sich gehen, aber freilich gerade dadurch die Hoffnung bieten, etwas zur Frage der Verwandtschaft von Katholizismus und Sozialismus beizutragen. Es sei nur noch

1. Jena 1924 [10], 77 ff.

bemerkt, daß Sombart[2] eine der Eigentümlichkeiten des französischen Geistes gerade in der Betonung der „Aufklärung“ sieht, d. h. in der besonders von Descartes vertretenen Theorie, daß alles „der rationalen Konstruktion zugänglich sei“. Traditionslosigkeit und die Neigung, die Welt nach rationalen Grundsätzen zu gestalten, sind aus dieser Theorie für die Praxis gezogene Folgerungen. In diesen Andeutungen sind die aus dem französischen Volksgeist fließenden, dem französischen Katholizismus („Jesuitismus“) etwa eigenen Wesenszüge und die möglichen Verwandtschaftslinien zum Sozialismus hinüber enthalten.

Soviel über den Anlaß der Themawahl. Daß aber vom sozialökonomischen Bereich her eine soziologische (gesellschaftswissenschaftliche) Arbeit überhaupt der Rechtfertigung nicht bedarf, vermag schon ein flüchtiger Blick auf die heutige Literatur in unserer Wissenschaft zu zeigen. Ohne soziologische Betrachtung ist eine wissenschaftlich erschöpfende Behandlung des Wirtschaftslebens nicht möglich. Die zentrale Bedeutung, die zum Beispiel der Begriff des „Wirtschaftssystems“[2] in der Sombartschen „Allgemeinen Sozialökonomie“ hat, ist dafür ein Beleg. Schwieriger scheint es, den Zusammenhang zwischen religiöser Assoziation und Wirtschaftsleben zu verstehen, der auch unserer Themawahl, wenn auch nur als Anlaß, zugrunde liegt. Aber Ernst Troeltsch, und vor allem Max Weber mit seinen bekannten Untersuchungen über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus, auch Sombart mit dem Versuch einer Analyse der thomistischen Ethik und des Bourgeois haben hier Wege gewiesen. Heute vermag Salz[4] sogar die Konstruktion eines Zusammenhangs zwischen dem Sinn des Ablaßwesens und der Idee des „arbeitslosen Einkommens“ zu wagen. Endlich ist ja, was vor allem unser Thema eng berührt, von Eberhard Gothein[5] versucht worden, eine Wesensverknüpfung zwischen

---

2. a. a. O. 42.

3. Sombart, Ordnung des Wirtschaftslebens, Berlin 1925.

4. Die Lehre von der Kapitalbildung und der Kapitalverwertung, „Grundriß“ IV. 1, Tübingen 1925.

5. Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay (wiederabgedruckt in „Reformation und Gegenreformation“, Bd. II. der ges. Werke, München 1924).

dem „kommunistischen“ sogenannten Jesuitenstaat von Paraguay und dem jesuitischen Gesellschaftsideal überhaupt herzustellen.

Freilich greifen diese Bemerkungen über unseren Gegenstand hinaus. Wir beabsichtigen nicht, eine Soziallehre des „Jesuitismus“ zu geben. Wir wollen also nicht, wie es Troeltsch[6] in seinem bekannten Werke tat, ein bestimmtes soziologisch-religiöses Grundschema als „Jesuitismus“ ermitteln und dann nach dem wirklichen oder gedanklichen Verhältnis dieser soziologischen Bildung zum Sozialen, d. h. zu Staat, ökonomisch-arbeitsteiliger Gesellschaft und Familie fragen. Wir werden uns vielmehr, um einen Ausdruck Troeltschs zu wiederholen, auf die „Selbstanschauung“ des Jesuitismus von seinem eigenen soziologischem Wesen beschränken, wir werden das spezifisch jesuitische menschliche Zusammenleben zu „verstehen“ suchen.

Zweites Kapitel.

Die Methode.

Wir wollen also ein gesellschaftliches Gebilde zu verstehen suchen. Wir fassen mithin den Jesuitenorden nicht als ein Gebilde auf, das aus dem Zusammenwirken der Triebe und Kräfte einzelner bezw. ihrer Handlungen entsteht oder sich zusammensetzt, und das daher durch kausale, im Weberschen Sinne, wirkursächliche Zurückführung auf die letzten Elemente zu erklären ist. Uns ist vielmehr der Jesuitenorden zunächst ein objektiv vorliegendes, von den bewußten Motiven und Handlungen der einzelnen Mitglieder unabhängiges geistiges Ganze, dessen immanenter Sinn, seine ihm eigene finale Kausalität, inhaltlich zu verstehen ist.[7] Diese Art der soziologischen Methode vermag am klarsten die Soziologie als Kulturwissenschaft herauszustellen und

---

6. Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen, Tübingen 1912, 13 ff.

7. Nach uns schließen sich Kausalität und Finalität (Sinnhaftigkeit) nicht aus, was die Terminologie mancher Soziologen in ihrem berechtigten Kampf gegen eine mechanistisch-individualistische Gesellschaftslehre vorauszusetzen scheint. Sehr gut sagt Rudolf Eisler (Soziale Kausalität, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, VI/1): „Sie (sc. die Finalität) ist gleichsam die Innenseite aller lebendigen Kausalität, und die äußeren Kausalbeziehungen setzen sie schon voraus.“

vom Bereich der Naturwissenschaften zu trennen. Indem wir aber von objektiven Sinngehalten der gesellschaftlichen Gebilde sprechen, unterscheiden wir uns von der Soziologie Max Webers,[8] der von der bewußten Handlung innerhalb des gesellschaftlichen Verbandes ausgeht. Er macht dadurch der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, als sei das soziologische Gebilde aus psychischen Elementen kausal „zusammengesetzt", unberechtigte Zugeständnisse. Dieser Hinweis auf unsere grundlegende Verschiedenheit von der Soziologie Max Webers ist deshalb nötig, weil unser Thema naturgemäß öfter seine religionssoziologische Kategorien berührt.

Die von uns gewählte Methode wird auch von dem Gegenstand selber gefordert, denn der Orden sieht sich selbst zunächst als einen objektiv gegebenen geistigen Sinngehalt, der den Motiven der Einzelnen, ja sogar der gesetzgebenden und gesetzauslegenden Ordensautorität gegenübersteht.[9] „Institutum Societatis Jesu significat vel propriam nostram vivendi atque agendi rationem[10] vel documenta scripta quibus haec

---

8. Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik, III, Tübingen 1922.

9. In gewissem Sinne wird somit die „Ganzheit" des Ordensgebildes „hypostasiert", als etwas Substantielles aufgefaßt. Das Ordensgebilde hat ein intentionales Sein, bezogen auf die geistigen Akte und die Handlungen der Mitglieder, wie sie gemäß dem Sinngehalt des Ordens sein sollen. Auf diese Weise ist einerseits zwar verneint, daß das Sozialgebilde des Ordens lediglich als die Summe seiner Mitglieder erscheint und nur in ihren tatsächlichen Akten Dasein hat, aber anderseits ist durch den Begriff des intentionalen Seins die volle Hypostasierung vermieden, d. h. das Sozialgebilde wird nicht als eigene „Persönlichkeit" betrachtet, die neben und über den Persönlichkeiten seiner Glieder steht. (Vgl. Heinrich Pesch, Der Verband als „Persönlichkeit", Lehrbuch der Nationalökonomie, I[3,4], S. 161). Von jeglicher Hypostasierung des Sozialgebildes abzusehen und seine Wirklichkeit in einen „Relationszusammenhang", d. i. in die Beziehungen der Mitglieder, zu verlegen, verbot einmal das philosophische Durchdenken des Begriffs der „Beziehung", das notwendig zu Beziehungsträgern, also zu irgendwelcher Hypostasierung, führt, und dann vor allem der Begriff des „handelnden Sozialgebildes".

10. In den von Paul III. genehmigten Ordenssatzungen, Formula Instituti Pauli III. n. 9 und in Form. Instit. Julii III. nn. 1, 2, 9. Die Nummern beziehen sich auf die in Rom 1908 erschienene Ausgabe der „Konstitutionen",

ratio a legitima auctoritate proponitur".[11] Das, was also alle ordensmäßigen Handlungen und Gesetze zu einer geistigen Einheit verknüpft, ist gemäß der hier angewandten Methode das Erkenntnisziel. Wir suchen einen letzten, wenn möglich, einen einzigen Sinn, der Grund und Ziel des Zusammenlebens im Jesuitenorden ist. Dieser Endsinn wird ein letztes Sein oder ein letzter Wert oder beides zusammen sein müssen, ein Urgegebenes, das Erkennen, Wollen und religiöses Empfinden voll befriedigt.

Es ergibt sich also, daß wir durchaus nicht mit dem rein Aeußeren des gesellschaftlichen Gebildes, mit seinen institutionellen Zügen zufrieden sein können. Wir müssen zum Geistigen vordringen, das im gesellschftlichen Körper lebt. Sombart[12] lehnt es daher z. B. mit Recht ab, den Begriff des Sozialismus letztlich von der institutionellen Seite her, etwa durch das Merkmal des fehlenden Privateigentums, zu bestimmen und sucht geistige Faktoren als gesellschaftsbildende Grundtatsachen zu ermitteln.[13] Nicht anders dürfen wir bei dem Gebilde eines Ordens verfahren und müssen uns vor allem bei Vergleichen hüten, aus der Aehnlichkeit oder Gleichheit äußerer Ordenseinrichtungen voreilige Schlüsse zu ziehen.

Schließlich bleibt noch die erkenntnistheoretische Frage hinsichtlich unserer Untersuchung übrig. Zweifellos sind wir im Besitze eines gewissermaßen „vorwissenschaftlichen" Begriffes vom „Orden", auch von „Sekte" und „Kirche", und wir sind auch „vorwissenschaftlich" geneigt, diese drei Gebilde in einen Zusammenhang zu bringen. Aber schon die Frage, ob die drei genannten Gebilde nur im Bereich des Theismus, näherhin einer Offenbarungsreligion, mögliche Kategorien religiöser Assoziation sind, oder ob sie auch in pantheistischen Religionssystemen vorkommen können, fordert die Erhebung unserer vorwis-

---

d. h. der Sammlung aller für den Orden maßgebenden Dokumente eigener und kirchlicher Autorität.

11. Collectio Decretorum n. 7.

12. Der proletarische Sozialismus usw. 5.

13. Dies ist ein Vorangehen, das beispielsweise die Streitfrage, ob der „Jesuitenstaat" von Paraguay ein kommunistisches Gemeinwesen war, entscheiden, und zwar verneinend entscheidend kann, wie wir noch sehen werden.

senschaftlichen Erkenntnis zu wissenschaftlicher Klarheit. Noch mehr ist dies der Fall, wenn wir das Verhältnis der drei Sozialgebilde zu einander näher bestimmen wollen, und gar erst, wenn wir etwa fragen, welcher Typus das „Normale“ sei.[14] Es leuchtet ein, daß diese Fragen zur Beantwortung eine bestimmte Auffassung der christlichen, vor allem im Neuen Testament niedergelegten Ideenwelt, letztlich des Wesens der Religion überhaupt, voraussetzen, wobei die „Richtigkeit“ einer solchen Auffassung erst bewiesen werden müßte. Eine umfangreiche, weit über das Thema weisende Untersuchung wäre also erforderlich, wenn wir auf diesem Wege, gleichsam von oben her, zur wissenschaftlichen Erkenntnis des soziologischen Wesens des Jesuitenordens vordringen wollten.

Wir müssen die Arbeit daher auf eine schmalere, allseits unbestrittene Basis stellen. Es ist uns zweifellos erlaubt, von der Tatsache auszugehen, daß der Jesuitenorden ein Orden der katholischen Kirche, und daß die katholische Kirche eines der im christlichen Religionssystem vorhandenen Kirchengebilde ist. An die katholische Auffassung der christlichen Ideenwelt knüpft mithin unsere Untersuchung an, um von hier aus vorerst die soziologischen Kategorien „Kirche“, „Orden“, „Sekte“, zu verstehen, und dann ein soziologisches Bild des Jesuitenordens im besonderen zu entwerfen. Dadurch charakterisiert sich die Arbeit in ihrer Gesamtheit als zugehörig zur speziellen, nicht zur allgemeinen Soziologie, indem sie eben die Soziologie eines einzelnen Kulturkreises zum Gegenstand hat. Dies vorausgesetzt, gilt es dann, den der katholischen Ideenwelt wesenhaft eigentümlichen Typus der Kirche herauszuarbeiten, wobei von allen zufälligen, historischen Gestaltungen, die das Gebilde der Kirche innerhalb des Katholizismus hatte, hat oder haben könnte, abgesehen wird. Das gleiche Verfahren wird hinsichtlich Orden und Sekte angewandt werden. Diese ganze Untersuchung über Kirche, Orden und Sekte, wird also zur theoretischen, nicht zur empirisch-historischen Soziologie zu rechnen sein. Der zweite Abschnitt indessen fällt unter die streng empirisch-historische Soziologie, indem er das bestimmte, aus der Geschichte

---

14. Diese letztere Frage streift kurz Troeltsch a. a. O. 360.

bekannte Gesellschaftsgebilde des Jesuitenordens behandelt. Man könnte sich ja auch hier eine theoretisch-soziologische Bearbeitung denken, deren Ziel die Aufstellung eines von allen historisch zufälligen Elementen befreiten Typus „jesuitischen Ordenswesens“ wäre. Man hätte sich die historische Verwirklichung dieses Typus nicht nur im konkreten Jesuitenorden vorzustellen, sondern in sehr vielen der nachtridentinischen Ordensgründungen, bei denen bekanntermaßen die Regel des Jesuitenordens sehr maßgebend war. Man hätte dann eine, wenn auch nicht in allen Teilen zutreffende Parallelerscheinung zu der Tatsache, daß sich der Typ des Benediktinertums in verschiedenen historischen Formen ausgeprägt hat, daß ein reiner Typ des „Bettelordens“ aufstellbar ist, der Dominikaner, Franziskaner und andere umfaßt, daß schließlich noch der alleinige Typ des Franziskanertums seinen Reichtum in mannigfachen geschichtlichen Ordensarten entfaltete. Es ist mithin eine freigewollte Beschränkung, wenn wir uns die empirisch-soziologische Betrachtung des Jesuitenordens zum Ziel setzen.

Freilich hat diese Arbeit methodisch zur Voraussetzung, daß es trotz aller zeitgeschichtlich verstehbaren Färbungen eine einheitliche, kontinuierliche katholische Auffassung der christlichen Ideenwelt gegeben hat und gibt. Soweit sich die von Troeltsch in seinen „Soziallehren“ vorgenommene Unterscheidung von Frühkatholizismus, thomistischem (mittelalterlichem) Katholizismus und tridentinischem bezw. nachtridentinischem Katholizismus mit dieser Voraussetzung nicht vereinbaren läßt, wird Troeltschs Unterscheidung von uns nicht übernommen.[15] Anderseits nehmen wir die katholische Auffassung der christlichen Ideenwelt nur als Tatsache, ohne hier die Frage der Richtigkeit oder Wahrheit zu stellen. Wenn also von uns die protestantische Auffassung des

15. Gegen Troeltsch's Auffassung wendet sich neuerdings Otto Schilling in seinem Buche „Die christlichen Soziallehren“, München 1926. Auch die von Sombart aufgestellten Beziehungen zwischen Thomismus und kapitalistischem Geiste enthalten in ihrer Konsequenz eine Brücke zwischen mittelalterlichem und Renaissancemenschen bezw. den „Katholizismen“ dieser Perioden. Dies bemerkt gut Engel-Janosi, Soziale Probleme der Renaissance, Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte, Beih. 1—4, 1923/24.

Christentums und die aus ihr erfließenden soziologischen Gestaltungen wie Kirche, Sekte, oder ein etwaiges den katholischen Orden verwandtes Gebilde herangezogen werden, so soll dies nur zur weiteren Klärung der katholischen Auffassung dienen. Dasselbe gilt von der Berücksichtigung der Max Weberschen religionssoziologischen Ausführungen, die allerdings nicht zunächst aus einer bestimmten Auffassung der christlichen Ideenwelt stammen, sondern in einer umfassenderen Anschauung von Religion und gesellschaftlichem Leben überhaupt wurzeln.

Als Material zur soziologischen Schau des Jesuitenordens werden uns vor allem die offiziellen Dokumente des Ordens dienen, besonders sein Gesetzbuch, das Institutum Societatis Jesu.[16] Seine letzte Florentiner-Ausgabe umfaßt in 3 starken Bänden die auf den Orden bezüglichen päpstlichen Kundgebungen hinsichtlich seines Wesens und Wirkens, ferner die Satzungen, die Stifter und rechtmäßige Instanzen des Ordens selbst aufgestellt haben. Auch die sogenannten „Exerzitien" befinden sich darunter, in denen der Stifter am deutlichsten das Ideal des inneren Lebens und Denkens seiner Stiftung hinterlegt hat. Daß ferner auch die für den ganzen Orden wie für einzelne Teile (Provinzen) erschienene Geschichtsschreibung Material liefert, ebenso persönliche Aufzeichnungen und Biographien einzelner Jesuiten und monographische Darstellungen von Einzelheiten, ist selbstverständlich.[17] Es liegt aber in der Natur einer „verstehend"-soziologischen Betrachtung und auch in der oft skizzenhaften Fassung der Gesetzesdokumente begründet, wenn daneben immer auf das wirkliche, konkrete Leben des Ordens zurückgegriffen wird.

Immerhin ist nicht anzunehmen, daß die in den offiziellen Dokumenten erscheinende Vorstellungswelt des Ordens von der in seinem wirklichen Leben wirksamen Ideenwelt differiert, eine Gefahr für das methodische Vorangehen, auf die Sombart[18] bei seiner Beurteilung der Max Weberschen These über den Puri-

---

16. Ausgabe von 1893 (Florenz).

17. Literatur über den Orden bringt in großer Vollzähligkeit Heimbucher, Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche, Paderborn 1907—1908 ².

18. Der Bourgeois, München 1923.

tanismus und den Geist des Kapitalismus aufmerksam macht. Er meint dort, daß Weber seine Sache theoretisch, „theologisch zu gut“ gemacht habe, d. h. die theologisch-spekulative Ideenwelt des Calvinismus zu sehr zugrunde gelegt und den lebendigen Calvinismus, die „massive Volksreligion“, zu wenig berücksichtigt habe. Wie berechtigt auch dies Bedenken Sombarts sein mag, in unserem Falle wird man anders urteilen dürfen. Hier handelt es sich ja nicht um breite Massen, die ein theoretisches System ins praktische Handeln überführen, sondern immer um einen kleinen Kreis intellektueller Männer, die sowohl fähig, als auch geneigt sind, den ihnen aus „offiziellen“ Prinzipien und Ideen zufließenden Geist ins wirkliche Leben zu übersetzen.

I. Abschnitt.

Der der katholischen Ideenwelt zugeordnete Typus der „Kirche“, des „Ordens“ und der „Sekte“.

Erstes Kapitel.

Allgemeines Bild der katholischen Ideenwelt.

§ 1. Die Theozentrik.

In „Wirtschaft und Gesellschaft“[1] hat Max Weber auch die sozialen Gebilde der religiösen Ideenwelt behandelt und dabei die dem Katholizismus eigenen Bildungen berücksichtigt. Wir finden bei ihm im ersten und besonders im zweiten und dritten Teil seines Werkes mannigfache Ausführungen über die uns beschäftigenden Begriffe. Wenn nun seine später im einzelnen zu erwähnenden Aufstellungen der katholischen Ideenwelt nicht gerecht zu werden scheinen, so kann dies nur an der von ihm angewandten Methode liegen. Die Darlegung dieser Methode wird daher auch die katholische Ideenwelt klarer heraustreten lassen.

Webers verstehende Soziologie arbeitet mit dem methodischen Mittel des „Idealtypus“. Dieser Idealtypus stellt den für eine häufige Erscheinung wissenschaftlich konstruierten Sinn oder Sinnzusammenhang dar.[2] Der fertige Idealtypus ist der Erfolg unseres Bemühens, eine „sinnvolle“, d. h. mit einem subjektiv gemeinten Sinn verbundene Erscheinung menschlichen Handelns zu „verstehen“ oder zu „deuten“. Selbstverständlich sucht die Bildung des Idealtypus das wissenschaftliche Hochziel der Evidenz anzustreben. Evident verstanden ist nun nach Weber ein Handeln dann, wenn seine Sinnhaftigkeit entweder rational, intellektuell erfaßt oder affektuell, emotional nacherlebt wird. Die rationale Evidenz ist für ihn am deutlichsten gegenüber Handlungen mit logischem oder mathematischem Sinnzusammenhang

---

1. Grundriß III, Tübingen 1922.
2. l. c. 4.

zu erreichen, ebenso gegenüber Handlungen mit gewissermaßen technischer Stringenz, wenn also jemand „aus uns als bekannt geltenden Erfahrungstatsachen und aus gegebenen Zwecken die für die Art der anzuwendenden Mittel sich (nach unseren Erfahrungen) eindeutig ergebenden Konsequenzen in seinem Handeln zieht".[3] Die affektuelle Evidenz, das emotionale Nacherlebnis eines nicht rationalen, sondern eines Gefühlszusammenhangs ist umso schwieriger und wird einfachhin unmöglich, je mehr das eigene Wert- und Zwecksystem des ein Verstehen anstrebenden Wissenschaftlers dem Wertsystem des Handelnden fremd gegenübersteht. „Je nach Lage des Falles müssen wir dann uns begnügen, sie (die gefühlten Werte des Handelnden) nur intellektuell zu deuten", — Weber übersieht, daß er eigentlich dann umdeutet — „oder unter Umständen, wenn auch das mißlingt, geradezu: sie als Gegebenheiten einfach hinzunehmen und aus ihren soweit als möglich intellektuell gedeuteten oder soweit möglich einfühlend annäherungsweise nacherlebten Richtpunkten den Ablauf des durch sie motivierten Handelns uns verständlich machen".[4] Man sieht, daß Weber das oben beschriebene streng rationale, logisch oder technisch-zweckrationale, Verstehen bevorzugt. Das anerkannte Verständnis, das dieser Meister der sozialökonomischen Forschung dem Kapitalismus entgegenbrachte, dessen Wesen er geradezu in der Rationalität des wirtschaftlichen Handelns sah, ist für seine Auffassung der Methode jeder Wissenschaft vom Handeln, also auch in seinem Sinn der Gesellschaftswissenschaft, entscheidend geworden. So entscheidet er sich denn, methodisch dem auf der Annahme streng rationalen Handelns aufgebauten Idealtypus den Vorzug, ja, das alleinige Recht, als wissenschaftliches Erkenntnismittel zu geben „seiner evidenten Verständlichkeit und seiner — an der Rationalität haftenden — Eindeutigkeit wegen".[5] Für diese wissenschaftliche Betrachtung werden dann „alle irrationalen, affektuell bedingten Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als Ablenkungen von

3. l. c. 4.
4. l. c. 2.
5. l. c. 3.

einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt".[6]

Nun wäre es verfehlt, — Max Weber verwahrt sich ausdrücklich dagegen — diese „rationalistische" Methode mehr als nur Methode sein zu lassen, und etwa aus solcher Soziologie den „Glauben an die tatsächliche Vorherrschaft des Rationalen über das Leben" herauslesen zu wollen. Aber es ist doch von vornherein naheliegend, zu zweifeln, ob diese Methode gegenüber einem Objekt wie dem religiösen Zusammenleben der Menschen erfolgreich sein kann. Angesichts der zwar erst heute[7] wieder mehr anerkannten Eigenart des religiösen Phänomens wird der Religionssoziologe Weber genötigt sein, große Teile, ja, eigentlich den größten Teil seines Stoffs als „Ablenkungen", als „Störungskomponenten" eines angenommenen rein zweckrationalen Verlaufs zu betrachten, oder aber diese „irrationalen" Erscheinungen, wie oben gesagt, „intellektuell zu deuten", d. h. umzudeuten. Die Einsicht in seine Religionssoziologie zeigt, daß Weber meistens den letzteren Weg gewählt hat. Darin liegt der tiefste Grund der Bedenken gegenüber seinen Aufstellungen auf unserem Gebiete.

Sehr klar tritt dies schon in den ersten Sätzen seiner Religionssoziologie zu Tage. Er findet festen Boden für seine Methode des zweckrational orientierten Idealtypus, indem er ganz bestimmte, von der früher vorherrschenden Religionsgeschichte und Ethnologie aufgestellte Anschauungen über die Entstehung der Religionen vertritt. „Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist in seinem urwüchsigen Bestande diesseitig ausgerichtet ..... Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist ferner gerade in seiner urwüchsigen Gestalt, ein mindestens relativ rationales Handeln; wenn auch nicht notwendig ein Handeln nach Mitteln und Zwecken, so doch nach Erfahrungsregeln..... Das religiöse oder magische Handeln, oder Denken ist also gar nicht aus dem Kreis des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern, zumal auch seine Zwecke selbst überwiegend ökonomische sind."[8]

6. l. c. 2.

7. Vgl. Wilhelm Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, München-Gladbach 1921.

8. l. c. 227.

Hier fällt zunächst auf, wie eng Weber das religiöse Handeln schon in seinen Anfängen formal und auch material mit dem ökonomischen Handeln verknüpft, — ein wohl zu wenig beachtetes a priori zu seiner These über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus. Vor allem aber ist die entschieden anthropozentrische Richtung hervorzuheben, die die Webersche Methode der Zweckrationalität in den „Sinn" des religiösen Handelns hineinlegt. Im tiefsten Grunde ist der Sinn religiösen Handelns nach Webers methodischer Annahme das zweckrational gerichtete „Interesse" des Menschen und, „wie der Zauberer sein Charisma, so hat der Gott seine Macht zu bewähren".[9] Sonst „gibt man ihn auf".[10]

Dies ist nun aber der Punkt, wo seine Methode am Verstehen der katholischen Ideenwelt scheitert. Die katholische, wie die christliche Ideenwelt überhaupt, ist in ihrer Reinheit nicht anthropozentrisch, sondern durch und durch theozentrisch orientiert. Religion ist für sie in der Kreatürlichkeit des Menschen begründet, in dem Bestimmtsein des ganzen menschlichen Seins und Handelns vom Göttlichen her. Daß Gott ist, und zwar unabhängig von allem „Interesse" des Menschen, stellt den Ursinn christlich-religiösen Handelns dar. Die schwächsten und anfechtbarsten Abschnitte in Webers anthropozentrisch-zweckrational verstehender Religionssoziologie sind deshalb gerade jene Kapitel, wo er die Entwicklung zu spezifisch theistischen Vorgängen und Bildungen zum Verständnis bringen will. Der persönliche, alleinige Gott, das „Beten", der von Weber selbst als eigenartig bezeichnete[11] Verheißungscharakter der israelitischen Religiosität, der Monotheismus der Propheten, die Ethik, endlich vor allem die schweren Begriffe der „Sünde", „Gnade" und „Erlösung" werden von Weber nach präanimistischen Anfängen des religiösen Handelns über Magie und Orgie, über vorrationalistische zu rationalistischen Epochen mit der steten methodischen Tendenz der anthropozentrischen Zweckrationalität ver-

9. Also auch hier schon der interessenhaft-zweckrationale Sinn der von W. im calvinistischen Religionssystem so hervorgehobenen „Bewährung".

10. l. c. 243.

11. l. c. 235.

standen. Zweckrational verständlich ist schon der Charismatiker,[12] der Besitzer von „außeralltäglichen Kräften gegenüber der Natur“ und seine „Weckung“ — ein zweckrationaler Vorgang, der nach Weber keimhaft den späteren christlichen Vorgang der Begnadung, und zwar nach allen Formen der Gnadenlehre, bereits enthält.[13] Gerade die elementaren Erscheinungen des zweckrationalen kapitalistischen Wirtschaftslebens vermögen uns nach Weber auch Assoziationsvorgänge im religiösen Leben verständlich zu machen. Der Zauberer hat seine charismatische Zuständlichkeit, die Ekstase, als Objekt eines kontinuierlichen „Betriebs“ in Pacht genommen. Für „Laien“ ist die Ekstase nur Gelegenheitserscheinung. Dann aber ist sie es in sozialer Form. Es kommt zur ersten religiösen Assoziation, zur Orgie, zu deren Leitung natürlich der Berufscharismatiker, der Zauberer, unentbehrlich ist und so in der primitiven Religion alle späteren Führer und Herrschaftsträger religiöser Verbände andeutet.[14] Der Gottesdienst ist nur als Gotteszwang verständlich zu machen, d. h. als rationale Beeinflussung der Geister, oder Gottes, ursprünglich im Interesse der Wirtschaft.[15] Dieser zweckrationalen Einstellung entsprechend finden wir als charakteristisch für die Kirche vermerkt, daß sie ein „hierokratischer Anstaltsbetrieb“ ist, dessen „Verwaltungsstab das Monopol legitimen hierokratischen Zwangs in Anspruch nimmt“, d. h. zur Garantie der Ordnungen innerhalb des Herrschaftsverbandes der Kirche psychischen Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern verwendet.[16] Die Handlungen also, die nach Weber die Kirche als Verband ausmachen, charakterisieren sich durch ihren zweckrationalen Sinn, und zwar bei den Leitern durch das Streben, die Herrschaft umfassend auszuüben und zu behaupten, bei den Geleiteten durch das Bestreben, der Heilsgüter nicht verlustig zu gehen. Das Charakteristische der Kirche ist mithin nach diesem Verständnis das Zusammenleben zweier Gruppen von „Interessenten“, die beide in ihrer Weise das religiöse Phänomen

12. Uebrigens nach Weber die primitivste religiöse Absonderung.
13. l. c. 228.
14. l. c. 228.
15. l. c. 240.
16. l. c. 29.

in den zweckrationalen Sinn ihrer Gesamtaktivität einspannen. Gleich strukturiert tritt so die Kirche neben die anderen Verbände der kapitalistischen, machtbetonten, zweckrationalen Epoche. Webers Methode erreicht eine sicher bewunderungswürdige Einheit systematischer Soziologie,[17] freilich, um es noch einmal zu betonen, nur durch eine einseitige, rein formale Blickrichtung auf die äußere Art des Verbandszusammenhangs der Sozialgebilde. Daß solche wirklichen oder vermeintlichen Gleichheiten der äußeren, gleichsam technischen Seite der Gebilde erst vom zugehörigen geistigen Inhalt und Sinn her beurteilt werden können, vernachlässigt er.

Vor allem aber, die eine große „Irrationalität" der christlichen und katholischen Ideenwelt übersieht Max Weber, oder vielmehr seine Methode nötigt ihn dazu: der schon oben erwähnte theozentrische Sinn alles christlich-religiösen Handelns kann methodisch von ihm nicht zum Verständnis gebracht werden. Daß nach christlicher „Meinung" die Kirche eben kein

---

17. Auch die Annahme „wertrationaler" Handlungen stört diese auf zweckrationale Handlungen berechnete methodische Einheit nicht. Weber sagt: „Vom Standpunkt der Zweckrationalität aus aber ist Wertrationalität immer, und zwar je mehr sie den Wert, an dem das Handeln orientiert wird, zum absoluten Wert steigert, desto mehr: irrational . . ." (l. c. 13). Damit sind diese Handlungen, deren Vorkommen übrigens Weber zu Gunsten seines zweckrationalen Schemas sehr einschränkt, nicht Gegenstand der rational verstehenden Soziologie, oder sie unterliegen der oben berührten, intellektualen, zweckrationalen Deutung bezw. Umdeutung. Im übrigen hat schon Schmalenbach in seinem Aufsatz über die Kategorie des „Bundes" (Die Dioskuren, München 1922) die Klarheit des Weber'schen Begriffs des „Wertrationalen" bemängelt. Wenn einerseits die wertrationale Handlung in ihrem Eigenwert ihren Sinn hat und nicht in ihrer Mittelhaftigkeit zu einem Ziel (Erfolg), und wenn anderseits „Rationalität" gerade in dem Mittel-Zweckzusammenhang einer Handlung liegt, so birgt der Begriff des „Wertrationalen" mindestens Unausgeglichenheiten. Wenn W. das „Rationale" der Wertrationalität in der „bewußten Herausarbeitung der letzten Richtpunkte des Handelns" sieht, wobei diese Richtpunkte aber nicht wie ein „Zweck" jenseits des Handelns liegen dürfen und, wenn er dann die Rationalität in der konsequenten, planvollen Orientierung an den Richtpunkten erblickt, so liegt hier offenbar eine ganz andere „Rationalität" wie beim „Zweckrationalen" vor. Da hat Rationalität lediglich den Sinn von klarer Bewußtheit, im Gegensatz zum Emotionalen, mehr dumpf Gefühlsmäßigen.

Verband anthropozentrisch orientierter „Interessenten“ ist, sondern in der schlechthinnigen Hingabe aller Beteiligten an den sich offenbarenden Gott bezw. den christlichen Erlöser wurzelt, diese „Irrationalität“ muß von Weber außer Betracht gelassen werden. Bei der entscheidenden Bedeutung dieses Faktors heißt dies aber, daß seine „verstehende“ Soziologie die Kirche nicht zu verstehen vermag.[18] Diese große Irrationalität der Theozentrik — „irrational“ immer hier im „Weberschen Sprachgebrauch der Abwesenheit des intendierten Mittel-Zweckzusammenhangs einer Handlung verstanden — durchzieht nun alle Sozialgebilde der christlich-katholischen Ideenwelt, die Kirche und auch die Orden, und selbstverständlich auch den Jesuitenorden, so daß nur auf diesem Grunde ein soziologisches Verständnis dieser Assoziationen möglich ist. Die kritische Beobachtung der Weberschen rationalen Methode in ihrer Arbeit am spezifisch christlichen Phänomen hat also einen Grundzug der christlichen Ideenwelt scharf herausgestellt: die Theozentrik. Wenn die Bemerkung Troeltschs[19] richtig ist, daß die religiösen Sozialgebilde nur von dem ihnen eigenen Gottesbegriff her letztlich verständlich sind, dann haben wir hier den ersten Grundstein zu unserer soziologischen Betrachtung gelegt.

§ 2. Die Gegenständlichkeit oder Objektivität.

Einen zweiten Grundstein liefert uns die nähere Betrachtung der soziologischen Arbeit Troeltschs. Troeltsch lehnt die bekannte charismatische Kirchentheorie Sohms, wonach Kirche und Recht unvereinbare Größen seien, ab. Der Hauptgrund seiner Ablehnung ist die richtig erkannte Bedeutung des objektiv Gegebenen für das Sozialgebilde der Kirche. Er sagt: „Nur ein der Faßbarkeit in reiner Lehre und Sakrament entkleideter, in reinen religiösen Gemeingeist und rein innerliche Gemeinschaft aufgelöster Kirchenbegriff kann des Rechts entbehren. Aber das ist dann auch kein Kirchenbegriff

18. In diesem Zusammenhang sei das grundsätzliche Bedenken geäußert gegenüber jeder Methode, von religiösen Sinnzusammenhängen her kapitalistische Phänomene und umgekehrt zu „verstehen“. Man denke etwa an den in der Einleitung erwähnten Versuch von Salz.

19. Soziallehren 445.

mehr...."[20] Kirche ist also für Troeltsch ein religiöses Sozialgebilde mit objektiven Inhalten (Heilslehre und Heilsmitteln), wobei letztlich das ganze Gebilde samt den Inhalten als Gegenstand des transzendenten, allgemein verbindlichen göttlichen Willens erscheint, mit anderen Worten: „Stiftung", „Heilsanstalt" ist. M. Weber[21] nennt dies „oktroyierte Ordnung", für Troeltsch ist dadurch der wesentliche Rechtscharakter der Kirche ausgedrückt. Für die katholische Ideenwelt hat er sich somit das Verständnis erschlossen. Bei ihr tritt ja schärfer und betonter als in der protestantischen Auffassung[22] der göttliche Ursprung der kirchlichen Heilsanstalt, ihr „Gestiftetsein", und also die Rechtsnatur des äußeren, organisierten Körpers der Kirche ins Bewußtsein, abgesehen von der juridischen Fassung, deren auch die innere, die Gnadennatur der Kirche fähig ist, worauf oben Carl Schmitt hinwies.

Wenn mithin Troeltsch sich durchaus im Einklang mit der katholischen Auffassung dahin entscheidet, daß zwischen Kirche und Recht kein innerer Widerspruch sei, daß beide sich, zumal in der katholischen Kirchenidee, gegenseitig fordern, so

---

20. l. c. 453. — Auch ein so philosophisch denkender Jurist wie Carl Schmitt knüpft gerade an den Charakter der Kirche als einer Vermittlerin objektiver, sakramentaler Gnade an, um die Kirche durch den juridischen Begriff der Repräsentation soziologisch zu verstehen; Christus, das Haupt der Kirche, hat durch seine repräsentative Genugtuung den mit ihm solidarisch verbundenen Menschen die Erlösungsgnade verdient, und die Kirche bezw. das Priestertum gibt als Repräsentant Christi die Gnade im Sakrament weiter. (Die politische Idee des Katholizismus, 1922). Auch Max Weber erwähnt den Solidaritäts- und Vertretungscharakter sozialer Beziehungen (a. a. O. 25) und nennt auch ausdrücklich die „Solidarität den Göttern gegenüber". Freilich bringt es der theistische Gottesbegriff und sein Korrelat, die objektive Gnade, mit sich, daß die christliche „Repräsentationsvorstellung" wesensverschieden ist von allen Repräsentationsvorgängen, wie sie in sogenannten naturalistischen Religionen zu den Aemtern der „Zauberer" oder auch „Priester" führen. Darauf macht mit Recht P. L. Landsberg aufmerksam. (Probleme des Kultus. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie IV 163).

21. l. c. 28.

22. Die im protestantischen Kirchenbegriff liegenden Schwierigkeiten für die Begründung eines Kirchenrechts behandelt Schönfeld im Archiv für Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie XVIII. 1. 58 ff.

findet er diesen Widerspruch anderseits zwischen Religion und Recht. Dieser Gegensatz erscheint ihm allerdings als ein „fundamentaler und wirklicher".[23] Die Bemerkung, die er an diese Feststellung anknüpft, zeigt auch bei ihm einen tiefgreifenden Gegensatz zur katholischen Ideenwelt auf, der für seine Religionssoziologie entscheidend wird. Er meint, daß der von ihm behauptete Widerspruch zwischen Religion und Recht auch auf eine „Spannung zwischen Religion und Kirche hindeute", die eben nicht identisch sind. Aus diesen Spannungen entsteht stets die Emanzipation der Religion von der Objektivität der Anstalt und von der supranaturalen Autorität und die Zuwendung zu einer unmeßbaren Innerlichkeit der Mystik und des Spiritualismus, wie das in der Tat die Mystiker und Spiritualisten der Reformationszeit getan haben und damit die Konsequenzen der Reformationen zu ziehen meinten.[24] Diese Sätze Troeltschs sind nur verständlich, wenn

---

23. l. c. 454.

24. Vielleicht nicht zu Unrecht, wenn man den anthropozentrisch-persönlichen Ausgangspunkt etwa von Luthers System beachtet. Nicht der ontologische Tatbestand des universalen Erlösers, sondern das individuelle Erlebnis des „Erschrockenen Gewissens" soll den Ausgangspunkt religiöser Sozialbildung abgeben. So läßt sich aber der für die Kirche charakteristische Anspruch auf Universalität nicht begründen. Die Logik der Tatsachen, nicht der Lehre, hat Luther von der anfänglichen Idee des freien Bruderbundes der „Gemeindekirche" zur „Volkskirche unter staatlicher Obhut" und schließlich zur „staatlichen Zwangskirche" abgedrängt. (Darüber Hartmann Grisar, Luthers Leben und sein Werk, Freiburg 1926, vor allem 128, 221, 229 ff., 449.) — Vollends bei Calvin fließt der Kirchengedanke keineswegs aus der dogmatischen Lehre — der Prädestinationsgedanke läßt sich überhaupt nur künstlich mit dem Kirchengedanken vereinigen —, er wurzelt vielmehr in dem praktischen Gedanken der Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der autoritativen Kirche. (Ernst Kalb, Kirchen u. Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1907 ².) — Das von Troeltsch (a. a. O. 734) erwähnte moderne „Freikirchentum" ruht völlig auf dem subjektiven Erlebnis und hat folgerichtig den Anspruch auf Universalität aufgegeben. Es läßt die verschiedenen Religionsgemeinschaften „als scheinbar gleichberechtigt" bestehen, wenigstens bis zur Scheidung „beim Kommen Christi". Dies bedeutet freilich in Wahrheit die Auflösung des Kirchenbegriffs, der eben nur in der eindeutigen, vom Erlebnis unabhängigen Anerkennung des ontologischen Tatbestandes der allumfassenden christlichen Erlösungswirklichkeit seine wesentliche Universalität verankern kann.

auch er auf dem Standpunkt steht, daß Religion ihrem Wesen nach subjektives Leben und Erleben des immanent Göttlichen sei. Dann wird allerdings alles Transzendente, Lehre und Sakrament, Kirche und Erlöser-Christus, ja, Gott selbst, der selbständigen Geltung, der eigenständigen Objektivität entkleidet, wird zur Funktion des eigenen Innern, behält und verliert seinen Wert nur als „Symbol" der eigenen Zuständlichkeit und Gesinnung. Die „schonungslose" soziologische Folgerung ist: „eine fließende Gruppenbildung um besonders starke Führer und Propheten geschart, verbindet immer neu und wechselnd die Gläubigen in gegenseitiger Darstellung und Erweckung des ihnen allen einwohnenden Gefühls."[25]

Wir sehen davon ab, daß Troeltsch hier die geschilderte „spiritualistische Gruppe" von seinem Religionsbegriff her für das „Normale" erklären muß. Sekte, noch mehr der Orden, und erst recht die Kirche, erscheinen als Abweichungen vom echt Religiösen. Diese drei Sozialbildungen enthalten ja die Bindung an irgendein Objektives und somit etwas Dauerndes, Starres, Unlebendiges, haben nichts mit „fließender Gruppenbildung" gemein. Denn auch die Sekte besagt nach Troeltsch „keine freie Bewegung des inneren Geistes, sondern Anerkennung des Gesetzes Christi, der Bergpredigt, der Organisation, der Zeremonien usw."[26]

Wir sehen auch davon ab, daß Troeltschs „spiritualistische Gruppe" nur vom Boden der heute so modernen Philosophie des Lebens verständlich ist. Sie unterliegt daher auch allen Bedenken angesichts der Konsequenzen, zu denen die Philosophie des Lebens mit immanenter Logik treibt. Sie muß alle Reflexion und Abstraktion als etwas „Gemachtes", als Verfälschung des Wirklichen verabscheuen. Wie soll so aber ein Führer erstehen, um den sich die Gruppe schart? Denn entweder wird der Führer sein eigenes reiches, unbewußtes, sozusagen naiv gehabtes Leben sich selbst zum Bewußtsein bringen, um es den anderen als Beispiel vorzustellen, dann hört er im selben Augenblick auf, ein reflexionsloser, „lebendiger" Mensch zu sein.

---

25. l. c. 929.
26. l. c. 863.

Er tritt sich selbst als ein Ideal, als etwas Geformtes und Dauerndes gegenüber. Oder aber die „Geführten“ nehmen sich an ihm ein Beispiel. Dann aber ist dies Beispielnehmen ihrerseits nicht ohne nach außen gerichtete Reflexion denkbar, d. h. nicht ohne „Vergewaltigung“ des eigenen Lebensgefühls. Es ergibt sich, daß es von den Konsequenzen der Lebensphilosophie her überhaupt nicht zu einer soziologischen Bildung, auch nicht zu einer „fließenden Gruppe“ kommen darf. Troeltsch selbst nennt einmal die spiritualistische Gruppe etwas Unsoziologisches, nämlich einen „Parallelismus religiöser Spontanëitäten“ und sagt, daß sie „keine handelnde, bekennende und sich in der Wechselwirkung stets neu aus den Einzelwillen ergänzende Gemeinschaft sei“.[27]

Was uns aber an der aus urwüchsigem Lebensgefühl fließenden spiritualistischen Gruppe, besonders im Hinblick auf die katholische Ideenwelt, vor allem interessiert, ist ihr ganz und gar unhistorischer Charakter. Aus ihrem inneren Wesen heraus hat sie dies Merkmal, wie schon oben angedeutet wurde. Alles Historische, Autoritative, Kultische, ist nur „Anregungsmittel“, nur wertvoll als „Symbol“ des eigenen Innenlebens. Gemeindebildungen, überhaupt jede Organisation sind Provisorien, Zugeständnisse. Das Ziel ist die reine Seelengemeinschaft. Diese reine Seelengemeinschaft ist schließlich das allein Wirkliche, aber auch dann nur wirklich im jeweiligen Augenblick ihres Erlebtseins. Weder das Vorhergegangene noch die Erwartung des Kommenden fließt in das ideale Augenblickserlebnis der reinen Seelengemeinschaft ein. Wir sehen das Unhistorische auf die Spitze getrieben.

Auf der anderen Seite die katholische Ideenwelt! Sie ist durch und durch historisch orientiert. Der transzendente Gott als Schöpfer der in der Raum-Zeitlichkeit Geschichte schaffenden Menschheit, die Erlösung, die Stiftung der Kirche mit ihren Heilslehren und Heilsmitteln als einmalige historische Taten Gottes

---

27. l. c. 864. Hier haben wir übrigens einen Beleg für unsere in der Einleitung (2. Kap.) aufgestellte Behauptung, daß der Begriff des „handelnden Sozialgebildes“ ohne Hypostasierung, ohne eine über und in den Wechselbeziehungen der verbundenen Individuen lebendige „Form“ nicht vollzogen werden kann.

unverrückbare Gegebenheiten, objektive Inhalte für das religiöse Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaften. Daß diese Gegebenheiten in eine vernunftmäßig erfaßte, rational-metaphysisch fundierte „Weltanschauung" eingeordnet werden können,[28] daß sie zunächst nicht auf subjektivem Erfühlen und Erleben, sondern auf gegenständlicher Erkenntnis beruhen, vermindert nicht, sondern steigert ihren Wert für das religiöse Leben. Gerade an dieser von unserer Subjektivität Anerkennung fordernden christlichen Tatsachenwelt kann sich das echt theistische religiöse Erlebnis der Souveränität Gottes, der Heiligkeit seiner gesetzten Ordnung entzünden, können sich mithin auch Religion und Recht (Organisation) nähern und einen.

Die Rolle, die das Organisiertsein in der Sozialwelt des Katholizismus spielt, erfordert noch ein näheres Eingehen. Wir haben gesehen, daß nach katholischer Auffassung unser gesamtes geistiges Leben zuletzt gegenständlich orientiert ist. Das bedeutet, daß das geistige Leben immer irgendwie „geformt" ist, z. B. im Verstandesbegriff, in der Willensnorm, ja, daß es erst in dieser Formung über das bloße Dasein und Triebhafte hinaus zu einer Einwirkung auf die Innen- und Umwelt des Individuums gelangt. In dieser Hinsicht ist die katholische Auffassung durchaus in Uebereinstimmung mit der heutigen Kritik an der Lebensphilosophie, wie sie etwa Rickert geübt hat. Auch die reine, z. B. religiöse, Geistesgemeinschaft bedarf also der „Formung". Sie kann nicht in den urwüchsigen, unreflektierten, spontan zusammenschlagenden und sich verschmelzenden Akten der Individuen bestehen, wie wir es oben als notwendige Konsequenz des Erlebnisstandpunktes beschrieben, und wie es uns Schmalenbach[29] in seiner Kategorie des „Bundes" vorgeführt hat.[30] Der Schma-

---

28. Der hier berührte „Intellektualismus" der katholischen Auffassung ist näher begründet in der nach Abschluß dieser Arbeit erschienenen Studie Erich Przywaras: Religionsphilosophie katholischer Theologie, München u. Berlin, 1927.

29. Die Dioskuren. München 1922.

30. Der M. Webersche Standpunkt (l. c. 13), der jede „substantiale" Auffassung vermeiden will und den „Bestand" eines sozialen Gebildes auf den gemeinten Sinn der tatsächlich vollzogenen oder zu vollziehenden konkreten sozialen Handlung bezw. ihre „Chance", soziale Beziehung zu stiften,

lenbachsche „Bund“, der in seiner typischen Reinheit alles reflex Dauerhafte, Substantielle, Seinsmäßige, z. B. das Bewußtsein der Treue im Ehe-Bund, ausschließt, stellt ein momentanes Eins-Werden, aber niemals ein Eins-Sein, ein Sozialgebilde dar. Man kann daher — wir wiesen schon mehrmals darauf hin — zweifeln, ob er in dieser Auffassung überhaupt ein Objekt der Soziologie ist. Man wird jedenfalls das Wesen der reinen Seelengemeinschaft in einer „Form“ suchen müssen, die über den aktuellen Wechselbeziehungen der Individuen liegt und das innerste Lebensprinzip dieser Gemeinschaft darstellt. Wir schließen uns Landsberg[31] an, der sagt: „Alle menschliche Geistesgemeinschaft ist fundiert im gemeinsamen Meinen eines identischen, geistigen, idealen oder geistig-personalen Inhalts“, mit anderen Worten: die die Gemeinschaft tragenden Wechselbeziehungen sind „geformt“.[32]

Nun besagt die organisierte geistige Gemeinschaft eine weitere Formung eigener Art, die zu der eben festgelegten Form hinzutritt. Zweifellos wird der konsequente Erlebnisstandpunkt, wie er die letztere Form ablehnt, erst recht die erstere, das Organisiertsein, ablehnen. Er wird in der Organisiertheit noch mehr als in jeder anderen Formung eine Fälschung, eine Vergewaltigung des unreflektierten, urwüchsigen, geistigen Gemeinschaftslebens sehen. Da wir unserseits uns nun grundsätzlich dahin entschieden haben, daß auch die reinste geistige Gemeinschaft ohne Form nicht möglich ist, werden wir auch aus dem Formungscharakter der Organisiertheit an sich keine Schwierigkeit empfinden. Wir werden aber fragen müssen, ob das Organisiertsein überhaupt auf einen so heterogenen Vorgang wie die geistige Vergemeinschaftung einen Einfluß auszuüben vermag und welchen. Die Organisierung besagt ja die planmäßig zur Erreichung eines Erfolgs erfolgende Anordnung der Handlungen eines bestimmten Kreises von Personen. Wie sich also die angeordneten Handlungen in der

---

reduziert, nähert sich hier Schmalenbach, freilich aus ganz anderen Gründen. Vgl. das zweite Kapitel unserer Einleitung.

31. P. Landsberg, a. a. O. 169.

32. Es braucht wohl nicht besonders gesagt zu werden, daß „Form“ und „Formung“ hier immer nicht im Sinne Kant's verstanden werden, sondern inhaltliche Bestimmtheiten, Wesenheiten oder Normen, bedeuten.

Raumzeitlichkeit vollziehen, so kann auch der von der Organisiertheit beeinflußte Vorgang unmittelbar nur ein physischer, sichtbar in die Erscheinung tretender, kein rein geistiger sein. Es bleibt also nur die Möglichkeit, daß das Organisiertsein einen mittelbaren Einfluß auf den Vorgang der geistigen Vergemeinschaftung übt. Es läßt sich nun eine geistige Gemeinschaft ohne eine gewisse Aktivität nicht denken, d. h. die geistige Gemeinschaft wird sich in Wechselbeziehungen der Vergemeinschafteten, im Austausch geistiger Akte, und oft auch in einem kollektiven Wirken nach außen verwirklichen, und die oben ermittelte „Form", die über den aktuellen Wechselbeziehungen der Individuen liegt, hat nur im Hinblick auf die Gemeinschaftsakte ihren „Sinn".[33] Hier setzt nun die Bedeutung der Organisation ein. Sie vermag das geistige Gemeinschaftsleben technisch möglich zu machen, ihm eine gewisse Dauer und Ständigkeit zu geben, ja sogar, es zu steigern, indem der Vollzug der organisierenden Handlungen einen erzieherischen und anregenden Wert zur Pflege des Gemeinschaftslebens für die Beteiligten hat.[34]

Gerade die Geschichte des Ordenswesens bietet Beispiele genug zu der Bedeutung des Organisatorischen für die Erhaltung und Pflege geistiger Inhalte. Trotz höchstem Enthusiasmus kam der keltisch-irische Ordensgedanke der beiden Kolumbane nicht zur dauernden Auswirkung, weil man hier das Wesen der Organisation nicht würdigte, während dem Benediktinertum vermittels seines Verständnisses für römische Regierungs- und Organisationskunst ein geistiges Weiterleben bis auf unsere Tage gesichert ward.[35] Niemals wäre ferner von dem geistigen Ueberreichtum der Individualität des hl. Franziskus eine gemeinschaftsbildende Kraft ausgegangen, wenn nicht seine Freunde, die Ugolino und Elias vor allem, dem organisationsscheuen religiösen Genie eine „Regel" abgerungen hätten.[36] Es wäre höchstens zu einem „Pa-

33. Wie wenig die „spiritualistische fließende Gruppe" der formfreien, reinen Geistesgemeinschaft bei Troeltsch ein wahrhaft soziologisches Gebilde ist, geht daraus hervor, daß er gezwungen ist, ihren unaktiven, „quietistischen" Zug hervorzuheben (l. c. 865). Seine „Gruppe" stellt in der Tat nur einen „Parallelismus religiöser Spontanëitäten" dar.

34. vgl. H. d. Stw.[4] s. v. „Organisation" (Othmar Spann).

35. G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I, 1924, 230.

36. Schnürer, II, 1926, 344.

rallelismus religiöser Spontanëitäten“ gekommen, wobei Franziskus zwar für jede Parallele Bedingung und Anlaß der Linienführung, aber niemals ihre eigentliche Ursache und dadurch vereinigende Kraft gewesen wäre. Erst die Organisation hat eine Vergemeinschaftung des Franziskusgeistes und damit sein Fortleben und Fortwirken ermöglicht. Denken wir endlich an die geistigen Gemeinschaftsinhalte der Kirche selbst, an die Heilslehren und Heilsmittel. Sie waren gemäß dem uns hier beschäftigenden „historischen“ und gegenständlichen Zug des katholischen Denkens einerseits einmalig in der Zeit von Christus gesetzt, und andererseits war ihre treue Vererbung und Erhaltung für alle Zeiten und Völker unbedingt erforderlich. Daß die Kirche nur als organisiertes Sozialgebilde diese Aufgabe erfüllen konnte, scheint sich aus dem geschilderten Verhältnis von Organisation und geistiger Gemeinschaft zu ergeben, abgesehen davon, daß nach der katholischen Idee wenigstens die Grundelemente der kirchlichen Organisation auf göttlicher Satzung beruhen, also anzuerkennende „historische Gegenständlichkeiten“ sind.

Zudem braucht die oben gegebene natürliche Begründung des Verhältnisses zwischen geistiger Gemeinschaft und Organisation noch nicht einmal das letzte Wort in dieser Frage zu sein. Es läßt sich über die angedeutete pragmatistische Begründung hinaus noch mehr sagen. Unser Problem ist ja, warum die geistige Gemeinschaft konkreter Menschen gleichzeitig organisiert sein müsse, warum es nicht für das Gebilde geistiger Gemeinschaft genüge, daß der gemeinsame geistige Inhalt von allen Beteiligten mit dem Bewußtsein der Gemeinsamkeit einfach nur gehabt würde. Unsere Antwort ergibt sich aus dem Wesen des geistigen Gemeinschaftsinhalts und aus dem Wesen der in Gemeinschaft Verbundenen. Der Inhalt der geistigen Gemeinschaft ist von uns oben als „Form“ bezeichnet worden. Aber, wie wir ebenfalls schon bemerkten, ist diese Form nicht etwas von außen, gewissermaßen mechanisch, an das Gemeinschaftsleben Herangetragenes, sondern innerstes, gestaltendes Prinzip dieses Lebens. Und, gerade weil die Form innerstes, gestaltendes Prinzip des Gemeinschaftslebens ist, vermag ihre Formungskraft auch nicht von der wahren Natur dieses Lebens bezw. der in der Gemeinschaft geeinten Individuen abzusehen. Diese

Natur aber ist eine innere Einheit von Seele-Leib, von Geistigkeit und Raumzeitlichkeit. Die Folge ist, daß der gemeinsame geistige Inhalt bei seiner Konkretisierung, d. h. bei seiner Funktion als Formprinzip des Gemeinschaftslebens konkreter, geistig-leiblicher Menschen, diese Formungskraft mit innerer Notwendigkeit auch bewährt, insofern die Verbundenen konkrete, geistig-leibliche Individuen sind. Dies bedeutet aber, daß die Formung übergreifen muß auf sichtbare Beziehungen der geistig Vergemeinschafteten, daß auch die reine Geistesgemeinschaft unter Menschen nicht ohne Organisiertheit, und sei es auch nur ein Weniges davon, denkbar ist.

Der dargelegte innere Zusammenhang von Organisiertheit und Form schlechthin zeigt, daß die Gegnerschaft gegen ein organisiertes geistige Gemeinschaftsgebilde vor allem aus dem Lager der grundsätzlich formfremden Lebensphilosophie reinster Richtung kommen muß. Hier sieht man eben in jeder Bindung an eine Objektivität, an eine Form, eine Minderung und Verkümmerung persönlichen Lebens. Wir haben uns nun schon oben gegen diese grundsätzliche Haltung der Lebensphilosophie ausgesprochen. Die Form ist nach uns geradezu innerstes Prinzip des geistigen Lebens, der Individuen und auch der Gemeinschaften. Und besonders im Gemeinschaftsleben ist es die Form, die inmitten der wechselnden und verschiedenen, bewußten und unbewußten Strebungen der Verbundenen, die Einheit und Dauer des Sozialgebildes bewirkt und erhält.[37] Insofern also nun die

---

37. Von unserem Standpunkt der inhaltlichen Formbetontheit ergeben sich auch Bedenken gegen die bekannte Tönnies'sche Einteilung der Sozialgebilde in „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“. Diese Einteilung scheint uns nämlich die metaphysische Vorstellung eines form-, d. i. inhaltlosen, unpersönlichen „Lebensstroms“ als einer ursprünglichen Gegebenheit vorauszusetzen. Die menschlichen Assoziationen sind dann als „Verdichtungen“ in diesem Strom anzusehen, wobei dieser Ausdruck gut die zu Grunde liegenden naturalistische Metaphysik beleuchtet. Diese „Verdichtung“ erfolgt entweder unbewußt. in dumpfem, aber überwältigendem Impuls des Lebens, dann haben wir die „Gemeinschaft“, oder mit bewußter, verstandesmäßiger. zweckrationaler Klarheit, dann haben wir die „Gesellschaft“. Man weiß, daß man auf solcher Soziologie auch eine pessimistische Philosophie der Geschichte aufgebaut hat, den Todesweg der Menschheit von der „Gemeinschaft“ zur „Gesellschaft“, von der Tiefe zur Breite, von der

Organisiertheit nach unserer Darstellung nur die Auswirkung des gemeinsamen Forminhaltes auf die

---

Seele zur Oberfläche, von der „Kultur“ zur „Zivilisation“. Mit richtigem Instinkt hat man im Hinblick auf die Gebilde der optimistischen Jugendbewegung gegen Tönnies Einspruch erhoben. Der Schmalenbachsche „Bund“, der sich zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ einschiebt, der höchste Bewußtheit mit ursprünglicher Impulsivität vereinigen will, stellt eigentlich die von Herzen kommende, jugendbewegte Reaktion gegen Tönnies' naturalistischen Grundstandpunkt dar. Für die Jugend nämlich ist menschliches Leben in seiner Ursprünglichkeit, in seinem Tiefsinn, etwas Persönliches. Was uns demgegenüber dann noch zu sagen bleibt, ist die Feststellung, daß man gerade dieses persönliche Leben wieder verliert, indem man es aus einem persönlichen zu einem subjektiven macht, indem man seine Dynamik im Sinne des Relativismus und Historismus verabsolutiert und den festen, ruhenden Richt- und Zielpunkt außerhalb des geschichtlichen Prozesses, die absolute Persönlichkeit Gottes, leugnet. Aber von der Absolutheit des persönlichen Gottes als des Endziels her erscheint dann das Mittel-Zweckverhältnis als der bis ins Innerste dringende kategoriale Ausdruck des vollen Lebens, liegt das wahrhaft Lebendige jeder einzelnen Lebensbetätigung in der Erfüllung objektiver Sinngehalte, in der Formgerichtetheit. Auch die Auffassung des Lebens als eines steten Spannungsverhältnisses sagt demgegenüber nicht mehr. Was hier stärker betont erscheint, die Emotionalität des Menschen und die Elastizität, die „Dialektik“, der Wirklichkeit, vermag auch das Begreifen des Lebens von der Form her zu sichern. Man muß nur im Auge behalten, daß die Form eben Lebensform ist, bestimmt, die Fülle des Lebendigen nicht zur Einseitigkeit und Erstarrung, sondern zur eigentlichen Geltung und Wirkung zu bringen. — Dann aber, von der Form her, wird man sich bei Einteilung der menschlichen Sozialgebilde wieder dem alten Schema — societas naturalis und libera — nähern müssen, was gleichbedeutend damit ist, daß man in dem steten Verwirklichungsprozeß der sozialen Uranlage der geistig-sittlichen Menschennatur das Ueberzeitliche und Unbedingte (Familie und Staat in ihrer allgemeinsten Struktur) von dem zeitlich-räumlich und persönlich-sachlich Bedingten unterscheidet. Assoziationsvorgänge auf Grund der völkischen oder nationalen Gleichheit oder auf Grund der Anhänglichkeit an die geistig-traditionelle Welt einer Herrscherdynastie oder in demokratischem Sinne an die Person eines „Führers“ sind die historisch wechselnden Gestaltungen desselben „naturgemäßen“ Dranges zur Staatlichkeit und sind nur als solche sinnvoll. Mit dieser Abstraktion wird man sich zwar scheinbar vom Lebendig-Konkreten entfernen, aber nur, um es umso besser zu meistern und umso tiefer zu verstehen. Tut man dies nicht, so wird man über eine, wenn auch mit Intuition und künstlerischer Einfühlung gehandhabte, aber als solche unzureichende Darstellung der merkwürdigen Dialektik des Gesellschaftslebens nicht hinauskommen. Man wird es z. B.

Geist-Leiblichkeit der in Gemeinschaft verbundenen Menschen ist, wird man an sich auch ihr eine lebenschaffende Bedeutung nicht absprechen können. Ueber- und Unterordnung, Autorität und Verfassung (herrschaftliche oder genossenschaftliche) — die Elemente jeder Organisation — erhalten unter diesem Gesichtspunkt ihren positiven Wert für das Leben

---

zu allertiefst nicht verstehen können, daß im 19. Jahrhundert Nationalismus und Demokratie zur Begründung einer neuen Staatlichkeit sich so gern vereinigten, also dieselben Kräfte, die sich heute im Faschismus tödlich abstoßen. Es ist eben die ewige Idee des Staates, die durch die zwangsläufigen und freien Faktoren des geschichtlichen Prozesses hindurch aus der Kraft dessen, was am Menschen zeitlos und unbedingt ist, immer wieder neue Verwirklichungsweisen sucht. Zeitlos und unbedingt am Menschen ist aber hinsichtlich des Staates nur die geistig-sittliche Naturanlage des Menschen auf ihn, die Verpflichtung aller, und dementsprechend das Recht aller auf den Staatszweck, auf Rechtschutz und Wohlfahrt. — Somit wurzelt das Gebilde des Staates ebensosehr in der geistig-sittlichen Menschennatur der eigenständigen, differenzierten Individuen, wie umgekehrt die Entfaltung des Lebens der Individuen an die geistig-sittliche Eingliederung in die staatliche Einheit gebunden ist. Diese organische Staatsidee enthält also ein unmittelbar lebenspendendes, aktives, vorwärtstreibendes Element durch die Betonung der Eigenständigkeit und Selbstbehauptung der Individuen, sie enthält aber auch ein regulierendes, mithin ebenfalls lebenspendendes Element, durch die Betonung der steten Bezogenheit der Einzelnen und der Gruppen auf das Gesamtwohl des staatlich geeinten Volkes. Im konkreten Leben des Staates, in der Bewegtheit seiner innerstaatlichen Gliederung, finden beide Elemente ihren vorzüglichsten Ausdruck in der Tendenz zum soziologischen Gebilde der „Klassen“ einerseits und der „Stände“ anderseits. Beide Gebilde haben ihr Recht. Beide können Träger echten innerstaatlichen Lebens sein, aber ihm auch schweren Schaden bringen, indem der Klassenegoismus das Wohl der Volksgemeinschaft vergißt und den notwendigen „Kampf“ verabsolutiert, oder, indem der Standesegoismus das Streben der Individuen und das Lebensrecht neu aufsteigender Schichten nicht anerkennt und im Widerspruch mit den tatsächlichen Bedürfnissen aller oder einzelner vom Staat umfaßten Kultursachgebiete eines Volkes eine gewaltsame Statik der bestehenden innerstaatlichen Gliederung anstrebt. Darum hat z. B. Heinrich Pesch bei voller Anerkennung der beharrenden, regulierenden, echt konservativen Faktoren für das Staatsleben, die in der Idee des „Standes“ ihre soziologische Verkörperung haben, neben dem überzeitlich Gültigen auch das sachlich-zeitlich Bedingte einer „ständischen“ Gliederung des Staates gesehen und dadurch zu einer Klärung traditionell katholischer Auffassungen beigetragen (vgl. Lehrbuch der Nationalökonomie. IV, Freiburg, 1922, S. 263 u. a. a. O.).

einer geistigen Gemeinschaft. Dieselbe Liebe, die den gemeinsamen geistigen Inhalt umfängt, muß auch die eben festgestellte, notwendig organisatorische Auswirkung der Gemeinschaftsform umfassen, und jede Autorität und Macht innerhalb des organisierten Sozialgebildes muß sich als lebendige Auswirkung des geistigen Gemeinschaftsinhaltes fühlen und darin Maß und Grenze finden. Hier, als notwendige Auswirkung der Form, des Lebensprinzips jeder Gemeinschaft unter Menschen, einen sich Geist und Organisation, Liebe und Macht — eine Lebensfrage für die religiösen Sozialgebilde, zumal der katholischen Ideenwelt.

Der unserer Beweisführung zugrunde liegende enge Zusammenhang zwischen der Geist-Leiblichkeit des Menschen und der Organisiertheit menschlicher Sozialbildungen bringt es ferner mit sich, daß auch jede Veränderung in der Auffassung des Menschenwesens eine veränderte Stellungnahme zur Organisation bedeutet. Die Auflösung der Einheit zwischen Geist und Leib, die Ueberbetonung des Geistigen in einseitigem Spiritualismus, führt zur Organisationsverwerfung, das Umgekehrte zur Organisationsvergötzung. Die Auffassung, als sei die lediglich „prophetische“ Haltung der echte Typus religiöser Einwirkung, erscheint uns nicht weniger einseitig, wie die Meinung, man könne allein durch Organisation den religiösen Menschen „machen“. Und auch die heute so brennende Frage, ob Gesinnungspflege oder Zuständeänderung, läßt sich vom Standpunkt des einheitlichen geist-leiblichen Menschenswesens aus niemals grundsätzlich im Sinne einer Alternative entscheiden.

Wenn man also daran festhält, daß die Organisiertheit eines menschlichen Sozialgebildes geistiger Gemeinschaft nur die bis ins Konkret-Menschliche, Geist-Leibliche der Verbundenen reichende „Formung“ durch den gemeinsamen geistigen Inhalt bedeutet, ergeben sich auch Folgerungen für die Beziehungen zwischen geistiger Vergemeinschaftung und Organisation. Ganz klar ergibt sich, daß ein organisiertes Sozialgebilde geistiger Gemeinschaft, in dem der geistige Inhalt nicht mehr lebendig ist, des Sinnes entbehrt. Es ist wie ein toter Körper, und nur das natürliche Beharrungsvermögen alles Seins, der gute Wille der Organisationsträger oder auch ihr Egoismus, kann,

freilich nur eine Zeitlang, über diesen Tod hinwegtäuschen. Aber auch das Umgekehrte ist der Fall. Ein auch noch so lebendig empfundener geistiger Gemeinschaftsinhalt vermag unter Menschen ohne ein Minimum von Organisation nicht zu wirken, weil in der Geist-Leiblichkeit und Raum-Zeitlichkeit des Menschentums die lebendige Seele nun einmal auf einen Körper angewiesen ist. Wenn man sich aber weiter vergegenwärtigt, daß die lebendige Seele eines geistigen Gemeinschaftsgebildes nur in den lebendigen Seelen der verbundenen, konkreten Individuen ihr reales Substrat hat, in der seelischen Ergriffenheit vom gemeinsamen geistigen Inhalt, werden auch die Sachverhalte von Ueber- und Unterorganisation durchsichtig. Wenn die Organisiertheit mit ihren Elementen der Autorität und Macht, der Ueber- und Unterordnung, die tiefen Lebensquellen der Initiative und Hingabe der Einzelnen zum Schaden der Wirkung des gemeinsamen geistigen Inhalts verschließt, dann erweist sich die Organisation nicht mehr als das, was sie ihrem Begriff nach sein soll: ein Bestandteil der Lebensform des geistigen Sozialgebildes. Der Tatbestand der Ueberorganisation ist gegeben, Und umgekehrt kann ein Mangel an Organisiertheit, ein Ueberwuchern der Initiative, ein Uebereifer der individuellen Hingabe, zur Zersplitterung der Kräfte, zur chaotischen Lähmung der Wirksamkeit, des Lebens eines geistigen Sozialgebildes führen. Besonders einem organisierten Gegner gegenüber wird sich dies fühlbar machen.

Die Organisiertheit als Teil der Lebensform des menschlichen Sozialgebildes erlaubt auch eine Stellungnahme zum Problem der Massenorganisation, — Masse hier lediglich im Sinne einer großen Zahl von Mitgliedern verstanden. Sie gestaltet sich anders beim Sozialgebilde mit gemeinsamem geistigen Inhalt, anders beim Sozialgebilde mit gemeinsamen real-physischen Inhalt oder Zweck. Zweifellos besagt die Organisiertheit als notwendige Lebensform jedes menschlichen Sozialgebildes einerseits und in ihrer wesenhaften Beziehung zur Geist-Leiblichkeit und Raum-Zeitlichkeit des menschlichen Zusammenlebens anderseits ein bebestimmtes Verhältnis auch zur reinen Zahl der Verbundenen. Organisiertheit bedeutet ja in jedem Falle, daß die sichtbaren Beziehungen der Verbundenen, der Einsatz ihrer im Konkreten sich auswirkenden Kräfte und Fähigkeiten von Belang ist für das

Leben der Gemeinschaft. Dies legt den Gedanken nahe, daß Organisiertheit gerade als Bestandteil der Lebensform eines Sozialgebildes von sich aus auf Massenorganisation als auf eine Summierung der konkreten Kräfte im Dienste des Gemeinschaftsinhaltes hindränge, jedenfalls aber auf möglichst vollständige Erfassung aller überhaupt für das betreffende Gebilde in Frage Kommenden. Dies Leben und Wirkung Erhöhende der Massenorganisation läßt sich nun in der Tat auch für das geistige Gemeinschaftsgebilde nicht leugnen. Es wäre ein übertriebener Spiritualismus, es zu tun. Aber dann ergibt sich die Frage, ob nicht an einem gewissen Punkte diese positive Wirkung durch eine entgegengesetzte wieder aufgehoben wird. Die Organisiertheit ist ja nur ein Bestandteil der Lebensform des Sozialgebildes, eine Auswirkung des gemeinsamen geistigen oder real physischen Inhalts auf die Geist-Leiblichkeit der im Sozialgebilde zusammengeschlossenen. Die lebendige Erfassung des gemeinsamen Inhalts ist also für das Leben des Sozialgebildes ebenso und noch mehr entscheidend als die Organisiertheit. Kein Zweifel aber, daß in diesem Punkte hinsichtlich der Masse das geistige Sozialgebilde ungünstiger dasteht als die Assoziation mit real-physischem Ziel. Man kann sagen: je geistiger der Gemeinschaftsinhalt ist, je weniger er mit real-physischen Interessen verknüpft ist, desto schwieriger ist es, ein geistiges Gemeinschaftsgebilde im Rahmen einer Massenorganisation lebendig zu erhalten. Der Augenblick, wo die oben zugegebene positive Bedeutung der Massenorganisation für das geistige Gemeinschaftsgebilde von einer lebenhemmenden und verflachenden Wirkung der Masse in Frage gestellt wird, ist nicht selten schnell da.[38] Dies wird von dem

---

38. Hier erfährt das in der Kirche stets vorhandene Assoziationswesen eine neue Beleuchtung. Die Kirche, die stiftungsgemäß, aus transzendentem Bezirk her, Massenorganisation ist, rettet gewissermaßen ihr geistiges Leben vor der Masse, indem sie die Masse mannigfach teilt. Unter dieselbe Betrachtungsweise fällt es auch, wenn die Kirche die außerreligiösen Gliederungen und Zusammenfassungen der Menschen benützt. So begrüßt sie das „katholische Dorf", die „katholische Stadt" und ähnliche katholische Gebilde an sich außerreligiösen Inhalts und sucht heute bei der Zersetzung dieser historisch gewordenen Bildungen andere Formen. Immer aber handelt es sich nicht um mechanische Teilung der Masse, sondern um eine Zellenbildung, deren Prinzip und Inhalt jeweils auch dem religiös-kirchlichen Inhalt

ganz anderen Sachverhalt bei dem Sozialgebilde mit realphysischem Ziel sehr gut beleuchtet. Wir sagten oben, daß Organisiertheit als Bestandteil der Lebensform eines Sozialgebildes von sich aus auf Massenorganisation als auf eine Summierung der konkreten Kräfte im Dienste des gemeinsamen Inhalts hindränge. Dieser Drang scheint bei dem Sozialgebilde mit real-physischem Inhalt durch nichts gehemmt zu werden, jedenfalls weniger durch die Schwierigkeit, diesen Inhalt bei einem sich vergrößernden Kreis der Verbundenen lebendig zu erhalten. Der immer schwierige Appell an die tiefere Geistigkeit und Seele der Glieder ist ja hier nicht notwendig. Das Industriekartell z. B. ist in seinem Vergrößerungsbemühen, in seinem Drang, die Außenseiter einzubeziehen, von geringer Sorge um die seelische Tiefe des Kartellebens beschwert. Es kann höchstens die Schwierigkeit eintreten, daß die organisierte Masse nicht mehr einheitlich übersehen, geleitet und kontrolliert werden kann. Dies wäre aber ein Hemmnis, das ganz in der Organisiertheit selbst, also in der „Körperlichkeit" des Soziallebens verbleibt und mit seiner Seele und Geistigkeit nichts zu tun hat.

Die Organisiertheit als Bestandteil der Lebensform eines geistigen Sozialgebildes unter Menschen klärt auch die Frage, inwieweit eine über verschiedene geistige Sozialgebilde übergreifende Organisation möglich ist. Diese neue übergreifende Organisation ist nur möglich, wenn sie Bestandteil einer neuen, ebenfalls übergreifenden Lebensform geistigen Inhalts ist. Eine Gemeinsamkeit des geistigen Inhalts unter den verschiedenen in einer übergreifenden Organisation zu verknüpfenden geistigen Sozialgebilde erscheint also unbedingt nötig. Ist sie nicht vorhanden, dann ist zwar auch noch eine übergreifende Organisation unter diesen Sozialgebilden möglich, aber nicht insofern sie Gebilde mit geistigem Inhalt sind, sondern insofern mit der Betätigung und Auswirkung ihres geistigen Inhalts realphysische Erfordernisse und Bedürfnisse verbunden sind. Diese letzteren nämlich können auch unter Sozialgebilden verschiedenen geistigen Inhalts gemeinsam sein und so einen gemeinsamen In-

---

eine besondere Eigenart und dadurch auch eine tiefere Verwurzelung in der Seele des Einzelnen verleiht.

halt, eine gemeinsame Form darstellen, deren Bestandteil und Auswirkung dann die übergreifende Organisation ist. Dies ist es, was man als einen Interessenverband unter Sozialgebilden verschiedenen geistigen Inhalts bezeichnen kann. Seiner Struktur nach unterscheidet sich deshalb ein solcher Interessenverband keineswegs von anderen Sozialgebilden mit real-physischem Inhalt, etwa einem Industriekartell. Was verschieden ist, ist lediglich der Anlaß, der der gemeinsamen real-physischen Zwecksetzung bei den Beteiligten zugrunde liegt: im ersten Fall ein geistiges, im zweiten Fall ein materielles Ziel.[39] Es ist nun richtig, daß vielfach bei derartigen Interessenverbänden zwischen Sozialgebilden verschiedenen geistigen Inhalts das Bewußtsein, nur ein Interessenverband zu sein, fehlt, daß man sogar mehr sein will. Aber dieser bloße Wille genügt eben nicht, um das übergreifende Gebilde aus einem bloßen Interessenverband zu einem Gebilde geistiger Gemeinsamkeit zu machen. Erst wenn der Wille auch aus einer gemeinsamen geistigen Grundeinstellung

---

39. Ein interessantes Beispiel für einen Interessenverband unter Sozialgebilden verschiedenen geistigen Inhalts stellt die „Liga für die freie Wohlfahrtspflege“ dar. In ihr sind so verschiedenartige Gebilde wie der Caritasverband für das katholische Deutschland und die Vereine vom Roten Kreuz u. a. in einer Organisation verknüpft. Ein gemeinsamer geistiger Inhalt scheint nicht vorhanden, denn der Begriff „freie Wohlfahrtspflege“ enthält ihn nicht. Das Wörtchen „frei“ hat einen gegenüber der behördlichen Wohlfahrtspflege abgrenzenden, rein äußerlichen Sinn, und der Ausdruck „Wohlfahrtspflege“ bedeutet von der geistigen Tiefe her bei jedem der angeschlossenen Verbände etwas durchaus Verschiedenes, wenn auch die Betätigung sich äußerlich meistens deckt. Auf der einen Seite wird Wohlfahrtspflege von der Idee der Gnaden- und Liebesgemeinschaft der von Christus erlösten Menschheit her verstanden, auf der anderen Seite haben wir die Wohlfahrtspflege auf der Grundlage eines vom Religiösen absehenden Philanthropentums, vermischt mit einem gewissen Staatsgefühl und, vor allem im vorrepublikanischem Deutschland, mit dem Gefühl der Verpflichtung an den sogenannten „offiziellen und guten Ton“. Die Liga ist daher mit Recht ein Interessenverband, d. h. sie eint sich auf Grund der ihren Gliedern gemeinsamen real-physischen Belange: Technisch-taktischer Vorteil einer einheitlichen Verhandlungsführung bei notwendigen Vereinbarungen mit der behördlichen Wohlfahrtspflege, Kosteneinsparungen durch ein gemeinsames Verwaltungsgebäude, Austausch von Erfahrungen hinsichtlich der technisch-organisatorischen Seite der wohlfahrtspflegerischen Betätigung usw.

fließt, und gerade dadurch auf einen gemeinsamen geistigen Inhalt hinweist, erst dann haben wir mehr als eine bloße Interessengemeinschaft. So ist denn z. B. auch die Frage nahegelegt, ob nicht übergreifende Verbände, die in der sogenannten „Interkonfessionalität", in der „Christlichkeit", einen gemeinsamen, über alle Verschiedenheit hinweg verbindenden Inhalt zu haben glauben, im Grunde nur Interessenverbände sind. Der Zweifel wird genährt, wenn man etwa bedenkt, daß auf der Stockholmer Kirchenkonferenz, also noch innerhalb des akatholischen Christentums, selbst in Fragen der praktischen religiösen Ethik, z. B. hinsichtlich der religiösen Stellungnahme zum Wirtschaftsleben, eine geistige Einheit nicht erzielt werden konnte. Ueber das Fehlen einer derartigen geistigen Einheit kann der subjektive, ehrliche Wille der Beteiligten, die emotionale Kampfstellung gegen einen gemeinsamen Gegner, hinweghelfen; aber in schwierigen Fragen, die Besinnung auf die Grundauffassung verlangen, wird sich dies Fehlen einer gemeinsamen Basis der geistigen Grundeinstellung plötzlich offenbaren.[40] Es kann aber auch der Fall vorliegen, daß die geistige Grundeinstellung des einen Sozialgebildes von dem andern Sozialgebilde tatsächlich übernommen wird, wobei dahingestellt bleibt, ob diese Uebernahme vom eigenen Standpunkt aus zu Recht oder Unrecht erfolgt. Dann würde z. B. auch ein „interkonfessioneller" Verband zwischen solchen Sozialgebilden eine tatsächliche geistige Einheit darstellen und mehr als nur ein Interessenverband sein. Uebrigens soll mit dem Wörtchen „nur" dem Interessenverband nicht die positive Wertung entzogen werden. Sie soll ihm vielmehr verbleiben, und gerade durch Zurückführung auf den wahren Sachverhalt erst begründet und befestigt werden. Vollends wächst der übergreifende Interessenverband in seiner Bedeutung, wenn wir auf die frühere Feststellung zurückkommen, daß das bloße Organisiertsein einen mittelbaren, erzieherischen Einfluß auf die Ausbildung eines ge-

---

40. Nicht anders ist es mit dem geistigen Inhalt des Begriffs „Proletariat", den uns Briefs erschöpfend vermittelt hat. Auch dieser Begriff vermag eine gemeinsame geistige Basis, etwa zwischen marxistischen und katholischen Arbeitern, nicht darzustellen, weil er von der Tiefe der Gesamtanschauung aus eine völlig verschiedene Beleuchtung erfährt, solange natürlich beide Teile bleiben, was sie sind.

meinsamen geistigen Inhalts zwischen den in der Organisation Verbundenen ausüben kann. Dies wird in unserem Falle geschehen, indem bei der notwendig mehr oder weniger engen Berührung der Organisationsgenossen entweder der geistige Inhalt des einen Sozialgebildes, wie schon erwähnt, von den andern in der Organisation verbundenen Sozialgebilden übernommen wird, oder indem alle Beteiligten ihren geistigen Inhalt modifizieren und auf eine gemeinsame Basis bringen. Ob dies letztere allerdings bei übergreifenden Interessenverbänden zwischen religiösen Sozialgebilden hinsichtlich der katholischen Gebilde möglich ist, wird das später zu entwickelnde soziologische Bild der Kirche nach katholischer Auffassung verneinend entscheiden.

§ 3. Die Forderung der harmonischen Totalität des Lebens.

Es ist also das Historische im katholischen Denken, die Anerkennung eines unverrückbar Gegenständlichen im religiösen Leben, und demgemäß der Sinn für religiöses Recht und religiöse Organisation, was wir nunmehr als zweiten Baustein im Aufbau der katholischen Ideenwelt und ihrer Sozialgebilde aufgewiesen haben. Dieser zweite Baustein ergänzt den ersten, den theozentrischen Sinn aller religiösen Handlungen. Es könnte hiernach scheinen, als kenne die religiöse Welt des Katholizismus nur zwei Blickrichtungen: einen Blick rückwärts und einen aufwärts oder vielmehr vorwärts. Rückwärts, fast zwei Jahrtausende zurück zur christlichen Tatsachenwelt der Erlösung, und vorwärts zu Gott, dem Ziel der jenseitigen Vollendung. Der Blick in die Gegenwart, das Leben mit der Umwelt, scheint auszufallen. Und doch will der Katholizismus in jedem Augenblick ein Lebendiges sein. Darum müssen die Zielpunkte seiner beiden Blickrichtungen auf den einen notwendigen Punkt, der das Leben enthält, den Gegenwartspunkt, zusammenrücken, Christus muß sich aller Besonderheiten seines damals gelebten persönlichen Lebens, der zeitbedingten Formen des damaligen Milieus entkleiden, muß als der überzeitliche Welterlöser mit überzeitlich gültigen Werten auch der Gegenwart erscheinen, um diese Gegenwart zu behalten oder

zu verwerfen. Denn auch unsere Zeit ist nicht einfachhin „schlecht“, auch sie „ist zu Gott“ (Ranke). Damit fällt auch der Zielpunkt der jenseitigen Blickrichtung in gewissem Sinn mit dem Gegenwartspunkt zusammen. Gott ist auch in der Gegenwart zu finden, in dem jetzigen Zustand seiner geschaffenen „Welt“ mit ihrer zum Teil naturkausalen Entwicklung und ihren gegenüber dem rein Religiösen relativ eigenständigen und sich immer wieder anders erfüllenden Kultursinngehalten.[41] Hier haben wir nun den dritten Baustein der katholischen Ideenwelt freigelegt: Daß an sich das Leben der Kulturmenschheit als Gesamtheit und das Leben des Kulturmenschen als Individuum in jedem Augenblick eine harmonische, alle Lebensbezirke umfassende Totalität sein könne mit dem Religiösen als Mittelpunkt, dies ist die katholische Meinung. Und das, was man als „Säkularisierung der Kultur“ erkannt und erstrebt hat, sei es aus falscher Sorge für die Reinheit des Religiösen oder aus unbegründeter Sorge für die relative Eigenständigkeit der einzelnen Kulturbezirke untereinander oder gegenüber dem Religiösen, — dies ist der Widerpart der katholischen Meinung. Wir werden sehen, daß in der Richtung der hiermit festgestellten katholischen Auffassung in Verbindung mit einem bestimmten Christusbilde auch der Sinngehalt des Jesuitenordens zu suchen ist.

Dies ist also der dritte Baustein im katholischen Gebäude: die Forderung echter Lebendigkeit, der harmonischen Totalität des Lebens. Dieser dritte Baustein paßt sich nun dem zweiten an, erleichtert seine vorhandene Schwerfälligkeit und mildert die Objektsgebundenheit des historischen Denkens. Gewiß, das Größte und Tiefste der damaligen christlichen Erlösungswirklichkeit bleibt unverrückbar in seiner historischen Gegenständlichkeit

41. Dies war stets die katholische Auffassung von Religion und „Welt“. Der Doppelsinn des Wortes „Welt“, der kosmische und der ethische, wird zu wenig beachtet. Vgl. die Kritik, die der Patrologe und Soziologe Otto Schilling an dem Werk des Heidelberger Nationalökonomen Edgar Salin, Civitas Dei, übt (Weltwirtschaftl. Archiv 24, 1). Nach derselben Richtung geht die Kritik Steinmanns bezw. Wernles an Troeltsch, daß er die alttestamentliche Grundlage des Evangeliums „so gut wie völlig ignoriere“. Dies bedeutet, daß im Erlöser-Gott der Schöpfer-Gottt nicht aufgehoben ist, also eine irgendwie positive Wertung der „Welt“ fortbesteht. Vgl. Steinmann, Jesus u. die soziale Frage, Paderborn 1925.

bestehen: die Erlösungstat und der ihr entquellende Gnadenstrom von Lehren und Kräften. Aber des rein zeitlich, rein persönlich Bedingten weiß sich Christus zu entledigen, weiß unter Wahrung des absolut Gültigen mit den Inhalten jeder Zeit und jedes Lebens eine harmonische Totalität einzugehen. Man hat mit dem schwachen Ausdruck „Anpassung" bezeichnet, was doch ganz und gar gerade die Eigenschaft eines überlegenen, urkräftigen, aus transzendentem Bezirke fließenden, überzeitlichen Lebens ist. Und auch auf den ersten Baustein, die „Theozentrik" ist dies dritte Element, das Ideal der harmonischen Totalität des Lebens, von Einfluß. Es legt nicht nur die Last der rein religiösen, jenseitsgerichteten Lebensbetätigungen auf ihn, sondern auch noch den ganzen Umfang des auf das Diesseits gehenden Lebens. Die positive Wertung dieses Lebens als eines Lebens von Gott und zu Gott wegen des fortdauernden Zusammenhangs von Schöpfung und Erlösung ist der katholischen Auffassung wesentlich.[42]

---

42. Das jenseitige Ziel ist und bleibt also der höchste Wert. Dies ist der Sinn der katholischen „Theozentrik". Das diesseitige Leben ist diesem höchsten Wert unter- und zugeordnet, und bleibt also doch auch ein Wert! „Askese" bedeutet also im katholischen Sinne niemals „Weltvernichtung", wie Troeltsch (Soziallehren 649 u. öfter) annimmt, sondern das mit inneren und äußeren Mitteln strebende Bemühen, der festgestellten Wertskala Rechnung zu tragen und sich die innere Freiheit gegenüber den Diesseitsgütern zu wahren. Diese Askese ist für alle, für Welt- und Ordensleute, immer und überall verbindlich. Sie ist nur die Kehrseite des gemeinsamen Vollkommenheitsideals der Liebesvereinigung mit Gott als höchstem Wert und Endziel. Troeltsch irrt also, wenn er meint, daß die katholischen Weltleute „nur nach Möglichkeit und bei Gelegenheit asketischen Maßstäben" unterworfen sind (l. c. 649). Anderseits ist wegen der positiven Wertung des Diesseits der katholische Berufsgedanke fähig, die Momente der Freude und Befriedigung in sich aufzunehmen und die höchsten Energien zur Arbeit an Gottes Schöpfung zu entfesseln. Bekanntlich schließt der calvinische Berufsgedanke die Momente der Freude und Befriedigung aus. Er besagt in der M. Weberschen Zuspitzung der vocatio den ergebenen, pflichtmäßigen Gehorsam gegenüber der „Berufung" durch den souveränen Gott. (Vgl. Troeltsch a. a. O. 444). Die Erörterung dieser Sachlage, die über unser Thema bereits hinausführt, ist deshalb nötig, weil Troeltsch von seinem angenommenen Begriff der Askese als „Weltvernichtung" oder „Weltflucht" ausgeht, um Verständnis für die soziologischen Gebilde der „Sekte" und des „Ordens" (Mönchtums) zu finden (a. a. O. 360, 363).

Zweites Kapitel.

Die katholische Ideenwelt und die religiösen Sozialbildungen.

§ 1. Die Kirche.

So drängt denn der Katholizismus alle seine Energien auf den Gegenwartspunkt zusammen, sowohl jene, die er aus seiner „historischen Haltung", aus dem Festhalten am historischen Christus und der historischen Erlösungstat, schöpft, wie auch jene, die ihm aus seiner „Theozentrik", dem Blick auf das jenseitige Endziel, zufließen. Der „lebendige Christus" ist der geistig-personale Inhalt, der das Fundament für alle religiösen Sozialbildungen innerhalb des katholischen Systems bilden muß. Da Christus — das dargelegte Totalitätsideal zeigte es uns — nach katholischer Auffassung alle Kulturbezirke, unbeschadet ihrer relativen Eigenständigkeit durchdringen und somit auch alles Leben und alle Menschen erfassen kann und dies wegen seines transzendent gegebenen Erlösercharakters auch muß, so geht von ihm eine Sozialbildung universellster Art aus: die Kirche. Die Kirche ist also fundiert im gemeinsamen Meinen eines identischen, geistig-personalen Inhalts: des die Gegenwart in ihrer vollen Weite und Tiefe durchdringenden, mithin im wahren Sinn lebendigen Christus. Man kann daher mit Recht sagen: die Kirche ist der fortlebende Christus, wobei unberührt bleibt, daß diese Bestimmung für die theologische Schau noch weitere Tiefen eröffnet, die neuerdings wieder Guardini[1] gezeigt hat.

Dieses universale Sozialgebilde der „Kirche" ergibt sich also innerhalb der katholischen Ideenwelt gleichsam „naturhaft", rein auf Grund des ontologischen Tatbestandes: bei Christus, dem Zentrum, auf Grund des ihm eigenen Zusammenhangs von universalem Schöpfer und universalem Erlöser, bei den Kirchengliedern auf Grund ihres ausnahmslosen Geschaffen- und Erlöstseins. Der Zusammenhang und die Eingliederung in die Kirche erhält somit etwas „Gesetzliches", das selbstverständlich vom Kirchengliede bei hinreichender Entwicklung seiner Potenzen in freier Tat anzuerkennen ist. Nur so, durch die freie Anerkennung, stellt die Kirche den Personzusammenhang dar,

1. Vom Sinn der Kirche, Mainz 1922.

der ihr als Gemeinschaft religiös-geistigen Lebens wesenhaft sein muß.[2] Rein formal, d. h. nach der Art des Verbandszusammenhangs, ist die Kirche also im eben erklärten und eingeschränkten Sinne ein gesetzhaftes (naturhaftes) Gebilde. Material bedeutet sie die Vergemeinschaftung auf Grund eines Christusbildes von solcher Lebensweite und Aufnahmefähigkeit, daß es jedem individuellen Leben den religiösen Mittelpunkt und somit die harmonische Totalität verleihen kann.

§ 2. Der kirchliche „Asoziale". Der Orden.

Daher muß sich jede weitere religiöse, um Christus zentrierte, Sozialbildung nach katholischer Anschauung auf dem universalen Sozialgebilde der Kirche aufbauen und kann prinzipiell niemals im Verlassen dieses allgemeinsten religiösen Gesellschaftskreises bestehen. Wäre dem nicht so, so wären die beiden eben festgestellten Elemente der Kirche, sowohl das formale wie das materiale, geleugnet. Das „Natur- und Gesetzhafte" und deshalb Universale des kirchlichen Zusammenhangs, eine Folge des rein ontologischen Tatbestandes, wäre praktisch nicht mehr anerkannt, und ebenso wäre die, wie wir sahen, dem kirchlichen Christusbilde wesenhafte universale Weite und Aufnahmefähigkeit gegenüber der Eigenart bestimmter individueller Lebensgestaltungen, sei es von Personen, sei es von Zeitepochen, fraglich geworden. Aber innerhalb dieses umfassenden Gemeinschaftskreises ist eine weitere Entwicklung gegeben. Da ist zunächst der typisch „Asoziale" möglich, der also jede weitere Gliedschaft in kleineren religiösen Gemeinschaftskreisen gerade aus religiösen Gründen meidet. Er wird aus der von ihm

---

2. Wir legen also auf das rein physisch aufgefaßte „Eingeburtsprinzip" nicht den Wert, den ihm M. Weber (a. a. O. 30) und offenbar von ihm beeinflußt Landsberg (a. a. O. 167) beilegen, um Kirche als „Anstalt" von Sekte und Orden abzugrenzen. Daß die Juristen, einschließlich der Kanonisten, die „Kirche" mehr und mehr als „Anstalt" betrachten und nicht als „Korporation", ist aus der ausschließlich juristischen Denkweise herzuleiten. Aber auch juridisch kann mindestens ihr gemischter Charakter festgehalten werden. Darüber enthält Andeutungen: Arthur Wynen, Die Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht. Freiburg i. Br. 1920. Ebenso Gierke, Das Deutsche Genossenschaftsrecht, 4 Bde. Berlin 1868—1913, passim.

anerkannten Fülle des universalen Christus der Kirche ein persönliches, mit niemandem sonst geteiltes Christusbild schöpfen und auch formal sein Personverhältnis zu Christus unter Anerkennung des „gesetzhaften", ontologisch gegebenen Fundamentes der kirchlichen Christusverbundenheit zu individuellster Feinheit der Annäherung steigern. So etwa werden wir uns den religiösen „Seher" oder den „Propheten" oder auch den „Eremiten" innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zu denken haben, wobei nebenbei auch deutlich wird, wie selbst bei diesen persönlichsten Lebensgestaltungen die Kirchenzugehörigkeit nichts Totes ist, sondern wechselseitige Befruchtung besagt.

Es ist aber auch eine eigentliche Sozialbildung innerhalb des kirchlichen Verbandes möglich. Sie wird mithin auf dem formalen und materialen Element der Kirche aufbauen und also den lebendigen, universalen Christus nicht nur bejahen, sondern auch von ihm ihr eigenes Leben entleihen müssen. Nach der formalen Seite hin ist neben dem „gesetzhaften" Charakter des kirchlichen Zusammenhangs mit Christus noch ein „angeratener" Zusammenhang mit ihm angängig. Nach der materialen Seite hin ist es möglich, aus dem universalen Christus der Kirche ein Christusbild besonderer, aber mit anderen Menschen teilbarer Art zu schöpfen. Beide Feststellungen haben ihre Konsequenzen. Formal ist zunächst zu sagen, daß der Begriff des „Rates" den Begriff des „Gesetzes" voraussetzt, was wiederum nichts anderes heißt, als daß das auf dem gemeinsam befolgten „Rat" beruhende religiöse Sozialgebilde nur innerhalb des „gesetzhaften" Zusammenhangs, also innerhalb der Kirche, möglich ist. Weiter setzt der von vielen in gleicher Weise zu befolgende Rat das objektive Vorliegen eines derartigen Rates voraus. Nach katholischer Auffassung[3] ist dieses Faktum in der von Christus in Form der „evangelischen Räte" ergangenen Aufforderung zu seiner besonderen Nachfolge in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam gegeben. Endlich beruht die Zugehörigkeit zu einem auf dem Rat Christi, d. i. den „evangelischen Räten", beruhenden religiösen Sozialgebilde auf einem erhöhten Grad

3. Darüber handelt Fr. Jos. Lutz, Die kirchliche Lehre von den evangelischen Räten, 1907.

von Freiwilligkeit. Es ist also nicht die Freiwilligkeit der Zugehörigkeit überhaupt, die ein solches Gebilde von der Kirche in ihrem Vollsinn abhebt.[4]

Aber auch nach der materialen Seite hin erhält das aufzufindende Sozialgebilde infolge seines notwendigen Zusammenhangs mit der Kirche bestimmte Eigenschaften. Dieser notwendige Zusammenhang ist ja begründet in der wesenhaften universalen Weite und Aufnahmefähigkeit des kirchlichen Christusbildes. Unveränderlich an ihm ist nur gleichsam der Rahmen, die unantastbare ontologische Natur des Schöpfers und Erlösers mit ihren Auswirkungen und demgemäß sein jenseitiges Endziel. Aber gerade die Universalität, die in diesen Bestimmungen liegt, bedeutet, wie schon oben ausgeführt wurde, die stetige lebenspendende Kraft des kirchlichen Christusbildes. So vermag Christus in jedem, auch noch so individuell gearteten Leben religiöses Zentrum und lebendige Gegenwart zu sein. Jedes Kirchenglied kann und sollte auch mit religiöser Lebendigkeit in diesen universalen Rahmen sein eigenes Christusbild hineinzeichnen. Daher könnte es innerhalb der Kirche so viele individuelle Christusbilder geben, wie es individuelle Lebenswege gibt.

Anders bei dem kleineren religiösen Sozialgebilde, das wir im Auge haben. Wie es nach der formalen Seite auf dem von vielen gemeinsam befolgten Rat Christi beruht, so soll es ja inhaltlich auf einem besonderen, aber mit vielen gemeinsamen Christusbild beruhen. Soll eine dauernde Lebensgemeinschaft daraus entstehen, dann muß auch der Lebensweg der Beteiligten möglichst auf dieselbe Straße gelegt werden. Die Verschiedenheit der Lebenswege, die, wie wir eben sahen, an sich eine Verschiedenheit der Christusbilder innerhalb des kirchlichen Rahmens erzeugen könnte, muß dann aufhören. Nun ist aber die Verschiedenheit der Lebenswege der einzelnen Kirchenglieder darin begründet, daß das kirchliche Individuum jeweils in verschiedener Weise den Schnittpunkt vieler anderer, nichtreligiöser Lebenskreise darstellt und darstellen muß.[5] Soll also eine Einheit-

---

4. Vgl. unsere frühere Bemerkung zum „Eingeburtsprinzip“ bei M. Weber bezw. Landsberg.

5. Etwa im Sinne von Michels' Soziologie als „Einbruchslehre“.

lichkeit desselben Lebensweges erreicht werden, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die Beteiligten aus den nichtreligiösen Lebenskreisen ausscheiden.[6] Erst dann können sie ein religiöses Sozialgebilde als dauernde Lebensgemeinschaft auf Grund desselben Christusbildes, m. a. W. einen Orden, bilden.

Hier haben wir also einen Vorgang, der allen Ordensbildungen zugrunde liegt und den man mit Vorliebe als „Weltflucht" bezeichnet. In Wahrheit verdient dieser Vorgang — unsere soziologische Ableitung hat es eben gezeigt — diesen negativen Ausdruck nicht. Die „Weltflucht" ist für die Beteiligten mit dem Eingehen in eine dauernde religiöse Lebensgemeinschaft auf Grund desselben Christusbildes von selbst gegeben. Vor allem besagt sie für die größere oder geringere Religiosität innerhalb des Ordensgebildes im Vergleich zu den draußen Gebliebenen an sich gar nichts.[7] Das Entscheidende ist aber, daß der Orden nicht den exklusiven Anspruch erhebt, auf Grund der „Weltflucht" das katholische Ideal der harmonischen Totalität des Lebens allein zu verwirklichen. Es liegt an seiner notwendigen Verbindung mit dem universalen, „fortlebenden Christus", also mit der Kirche, wenn er auch den dem Orden nicht angehörenden Kirchengliedern die Möglichkeit zuerkennt, jenes Ideal zu verkörpern. Wenn ein Orden also innerhalb seines Bereichs eine bestimmte Haltung gegenüber dem Wirtschaftsleben einnimmt, z. B. in einer kapitalistischen Epoche geschlossene Hauswirtschaft oder ein handwerkerliches Wirtschaftssystem handhabt, so ist er sich bewußt, daß in dieser „Flucht" vom fließenden Leben, rein an sich betrachtet, noch keine „höhere Christlichkeit" liegt, mag auch infolge der

6. Die sogenannte Klausur der Ordenshäuser ist ein sichtbar-organisatorischer Ausdruck dieses Vorgangs.

7. Werner Mahrholz irrt also, wenn er in „Wirtschaft und Christentum" (Karlsruhe 1925) die Skala Kirche, Orden (Sekte), Mystik mit der Vorstellung steigender Weltflucht und steigender Religiösität verbindet. Für den Katholizismus trifft eben die hier auch von Mahrholz nach Troeltsch's Vorgang vorausgesetzte Gegensätzlichkeit von Religion und „Welt" nicht zu. Ebenso zeigt unsere Auffassung von der Kirche als dem „lebendigen Christus", wie zugänglich die Kirche der „Dynamik" des Lebens ist, was M. sogar direkt bestreitet.

gewählten Wirtschaftsweise die äußere Lebensform des Ordens noch so sehr dem historischen Leben Christi oder der apostolischen Zeit ähneln. Ja, der Orden wird diese Abkehr vom fließenden Leben durch erhöhte Leistung für den „fortlebenden Christus", den Christus der Gegenwart, also für die „Kirche", rechtfertigen müssen. Dies verlangt sein notwendiger soziologischer Zusammenhang mit dem Universalgebilde der Kirche, die Tatsache, daß das soziologische Zentrum des Ordens, sein eigenes Christusbild, mit innerer Notwendigkeit in den kirchlichen, von uns früher beschriebenen Rahmen eingespannt ist. Wenn also die Lebensweise des Ordens infolge seiner „Weltflucht" eine Verähnlichung mit dem einst gelebten, historischen Christusleben darstellt oder eine Erhabenheit über das Diesseits und eine gewisse Vorwegnahme der jenseitigen Vollendung bedeutet, so kann der soziologische Sinn von alldem nicht nur auf die Ordensmitglieder zielen, sondern muß auch in der Leistung für das umfassendere Sozialgebilde, die Kirche, liegen. Durch sein Beispiel oder auch seine bewußte Einwirkung soll der Orden die von uns hervorgehobenen Lebensströme des „fortlebenden Christus", d. i. der Kirche, nämlich ihre endgültige Jenseitseinstellung und ihre stetige Orientierung und Verknüpfung mit dem historischen Erlöser und der Erlösungstat, stärken. Der Orden trägt dadurch mit bei, daß das dritte charakteristische Element der Kirche, ihr volles Leben mit jedem Augenblick der Schöpfung, ihre Tendenz zur Verbindung mit der jeweiligen Gegenwart in einer harmonischen Totalität, ihre Weltoffenheit und Aufnahmefähigkeit, nicht zu grundsatzlosem Opportunismus werde.[8] Aber es wird so auch deutlich, daß der Orden infolge seines soziologischen Zusammenhangs mit der Kirche auch den Kirchengliedern die Verwirklichung des katholischen Ideals, der harmonischen Totalität des Lebens, zuerkennen muß, daß also in diesem Sinne nicht von einer „Seelenaristokratie" des Ordens gesprochen werden kann.[9]

8. Die Gefahr, die der Religion von der Kultur droht, bleibt eben praktisch auch für den Katholizismus bestehen. Nur schöpft er aus der Theorie der Verbindung von Schöpfer- und Erlöser-Gott die Möglichkeit und den Mut, dieser Gefahr begegnen zu können. Der grundsätzliche Pessimismus gewisser protestantischer Theologeme, z. B. Gogartens, wonach die Kultur der Tod der Religion sei, liegt ihm fern.

9. Diese und frühere Ausführungen enthalten unsere mehrfache Kritik

§ 3. Die Sekte.

Freilich liegt für uns gerade in dieser Richtung ein charakteristisches Merkmal der christlichen Sekte. Sie nimmt für sich und ihre Lebensform die exklusive Verwirklichung des christlichen Ideals in Anspruch. Sie erhebt die persönlich und zeitlich bedingte Lebensweise Christi oder der apostolischen Zeit in wechselnder Färbung und Auswahl zur absoluten „christlichen" Norm. Sie leugnet damit das Fortbestehen des Schöpfungsgedankens in und mit dem Erlösungsgedanken. Sie will nichts davon wissen, daß für den Christen jede Zeit mit ihren Formen „zu Gott" ist. Sie denkt m. a. W. extrem historisch oder, was damit zusammenhängt, extrem jenseitig, chiliastisch.[10] Aus inneren Gründen darf sie nichts von dem in und mit der Zeit fortlebenden Christus wissen, sie muß den Zusammenhang mit dem lebendigen Christus der Gegenwart lösen, d. h. mit der universalen, weltoffenen und für den bunten Wechsel der Schöpfung aufnahmefähigen Kirche. Weil die Sekte in diesem letzten Punkte, gewöhnlich durch tatsächliche Mißstände verleitet, prinzipiell unheilige Anpassung sieht, übersteigert sie das Ideal der Heiligkeit bis zur exklusiven aristokratischen Haltung gegenüber den Draußenstehenden. Was das Sozialgebilde der Kirche erzeugt, und, was vom Orden in instinktivem Gefühl für die Weite des Lebens stets anerkannt wird, damit nicht auch seine relative Flucht vom fließenden Leben zur Enge und absoluten Absonderung führe — der die Individualität aller Zeiten und Menschen umfassende universale Christus —, gerade dies wird von der Sekte geleugnet. Es ist die gemeinsame Anerkennung eines historischen Christusbildes mit strengster Konsequenz der Abkehr vom fließenden Leben, die mit dem Begriff „historisch" gegeben ist, was die Sekte zu einer dauernden Lebensgemeinschaft macht oder wenigstens den Willen zu ihr erzeugt.

---

an folgender Zeichnung des Ordens bei Landsberg: „Das Eingeburtsprinzip der kirchlichen Seelendemokratie ist unterbrochen durch das freie Wahlprinzip sektenhafter Seelenaristokratie" (a. a. O. 167).

10. Das der Gegenwart abgeneigte, chiliastische und oft revolutionärkommunistische Wesen des christlichen Sektenwesens ist s. v. „Chiliasmus" festgestellt von Th. Steinbüchel im Staatlexikon der Görresgesellschaft I[5].

Wir suchen also das Charakteristikum der Sekte nicht darin, daß ihre Verbundenheit auf unmittelbar „erlebten", noch nicht „objektivierten" Inhalten beruht. Abgesehen davon, daß gerade der von uns betonte primär „gegenständliche" Zug der katholischen Ideenwelt das Erlebnis in allen innerhalb des Katholizismus möglichen religiösen Sozialbildungen zu seinem gesicherten Recht kommen läßt, mithin hierin ein unterscheidendes Kriterium nicht gefunden werden kann, stellt sogar Troeltsch,[11] für den doch Religion primär Erleben ist, fest, daß die Sekte in seinem Sinne etwas Objektives, etwas „Unlebendiges" sei. Sie ist, wie wir schon früher mit seinen Worten sagten, „keine freie Bewegung des inneren Geistes, sondern Anerkennung des Gesetzes Christi, der Bergpredigt, der Organisation, der Zeremonien usw." Mag man also die Schmalenbachsche Kategorie des „Bundes" als soziologische Größe anerkennen oder nicht auf die Sekte ist ihres objektiven Charakters wegen die Kategorie des „Bundes" nicht anwendbar.[12]

§ 4. Zusammenfassung.

Wenn wir nunmehr unsere Ergebnisse zusammenfassen, so steht im Mittelpunkt aller religiösen Sozialbildungen nach katholischer Auffassung die Person Christi als des gottmenschlichen Erlösers.[13] Der von uns festgestellte theozentrische, jenseits alles anthropozentrisch-rationalen Zweckhandelns liegende tiefste Sinn des religiösen Handelns vermag sich also in den auf Christus zielenden religiösen Akten zu erfüllen. Ferner vermag die vom Katholizismus festgehaltene Historizität der universalen Erlösungstat Christi ihm eine gesellschaftsbildende Wirkung auf alle Erlösten, das sind alle Menschen, zu geben. Christus hat von dieser Wirkung Gebrauch gemacht, indem er seine Gnade und Lehre in sozialen, organisierten Besitz von umfassendstem Aus-

---

11. l. c. 863.

12. Landsberg allerdings wendet die Kategorie des „Bundes" auf die Sekte an (a. a. O. 164).

13. Bei Kirche und Orden unmittelbar, bei dem sogenannten „Kirchlichen Vereinswesen" nur mittelbar. Hier steht nicht die Person Christi im Zentrum, sondern ein sachlicher Zweck. Wir gehen daher auf dieses Vereinswesen hier nicht weiter ein.

maß gab. Aber, wie sein persönliches Leben als Gottesmensch die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem darstellt, so soll sein soziales Fortleben, unbeschadet der übergeordneten vollen Auswirkung des Göttlichen (der Gnade) in Zeit und Raum, auch die volle Entfaltung des Menschentums in der Geschichte, seiner Individuen und Gemeinschaften, in harmonischer Totalität mit dem Göttlichen bedeuten. In diesem das Göttliche und Menschliche umfassenden Sinne sprechen wir von dem lebendigen Christus und nennen seine soziale Verbreiterung oder vielmehr den universalen Personenverband, der aus der gemeinsamen Anerkennung dieses lebendigen Christus entsteht, die Kirche. Daher definieren wir soziologisch: die Kirche ist jene religiöse Gemeinschaft, die auf der gesellschaftsbildenden Auswirkung des lebendigen Christus und seiner Anerkennung durch die Menschen beruht.[14]

Es ist unschwer einzusehen, daß auf diese Weise die Idee der Humanität zum integrierenden Bestandteil des im universalen Sozialgebilde der Kirche lebendigen Katholizismus wird. Und zwar erscheint die Humanität, das Menschentum, hier nicht als Fiktion, die nur dazu dient, die Entwicklung der Menschen anzustacheln, und erst recht nicht als naturalistischer, bloßer Summen- oder Kollektivname für die biologische Einheit des Menschengeschlechts, sondern sie ist eine reale, transzendente, letztlich wie jede idea exemplaris in der höchsten Realität, der Geistigkeit des persönlichen Schöpfer-Gottes, verankerte Idee und Norm. Noch mehr: in der Person des Gottmenschen Christus ist vorbildlich gezeigt, wie diese Idee in Raum und Zeit eingeht, ohne ihre göttliche Herkunft und Weihe zu verlieren. Wie sehr aber die Kirche selbst die Humanitäts-Idee als integrierenden Bestandteil ihres Sozialgefüges empfunden hat, geht aus dem heftigen Kampf hervor, den sie stets gegen die Verkümmerung und auch Uebertreibung dieses Gedankens geführt hat. Sie löste sich los vom Pelagianismus und Semipelagianismus, weil hier eine übersteigerte Bedeutung des menschlichen Faktors gegenüber der göttlichen Größe der Gnade behauptet war. Sie wollte aber auch nichts von

14. So auch von Nostitz-Rieneck in den „Stimmen aus Maria-Laach", Bd. 60, 61 (1901).

der Erlösungsauffassung des Protestantismus und des Jansenismus wissen, weil hier die vom Schöpfer-Gott stammende Eigenständigkeit des Menschlichen vor der Uebermacht der Gnade des Erlöser-Gottes vernichtet wurde. Und schließlich: nur indem die Kirche innerlich göttliche und menschliche Entfaltung in harmonischer Weise vereinigt, vermag sie ein wahrhaft lebendiges Sozialgebilde darzustellen, vermag überhaupt Kirchengeschichte zu entstehen.

In dem geschilderten Sinne ist also die Kirche der fortlebende Christus. In dieser Bestimmung ist die ganze Beweglichkeit und Dynamik enthalten, die der Kirche eignet. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß es innerhalb der Kirche eigentlich soviele Bilder vom lebendigen Christus wie Individualitäten geben kann. Allen individuell verschiedenen Zeitepochen, Volksgeistern, Kulturbezirken, Gemeinschaften und schließlich Individuen, kurz dem gottgewollten Reichtum des Menschentums, soll Christus ja das religiöse Zentrum harmonischer Lebenstotalität sein. Demgegenüber ist der Orden zu definieren als dauernde Lebensgemeinschaft, die auf einem von den Ordensmitgliedern anerkannten und für alle gleichen Bilde des lebendigen Christus beruht. Die für den Katholiken immer anzustrebende harmonische Lebenstotalität ist unter Voraussetzung des gleichen Christusbildes für die Beteiligten nur zu erreichen, wenn die Verschiedenheit der Lebenswege beseitigt wird, wie früher ausgeführt wurde. Daher setzt die für jeden Orden charakteristische „Absonderung“ vom fließenden Leben, seine „Weltflucht“ ein. Immer aber wird trotzdem der Orden sagen können, sein Christus sei ein Bild des lebendigen Christus. Denn wenn er sich auch am Leben des historischen oder verklärten „jenseitigen Christus“ zur Ausbildung seiner Lebensform orientiert, so liegen doch in diesem „Rückwärts“ und „Vorwärts“ auch die gesellschaftlich fruchtbaren Kraftquellen des lebendigen Christus der Gegenwart. Und zudem — auch darauf wurde schon aufmerksam gemacht — soziologisch hat man den Sinn des kleineren Sozialgebildes des Ordens nicht vollständig erfaßt, ohne in seiner Absonderung vom fließenden Leben eine erhöhte Leistung gerade für dieses Leben, für den lebendigen Christus, das allumfassende religiöse Sozialgebilde der Kirche, zu sehen.

Mindestens durch sein Beispiel stärkt der Orden die nach rückwärts und vorwärts liegenden Kraftquellen der Kirche. Soziologisch betrachtet liegt in diesem „Dienst“ am lebendigen Christus und weniger in der formellen juridischen Anerkennung die Eingliederung des Ordens in die Kirche mitbegründet.[15] So stärkt z. B. der Benediktinerorden die Jenseitsrichtung der Kirche. Sein Christusbild ist vorzugsweise der verklärte Gott-König. Um ihn schart sich, vor allem im liturgischen Gebet, der Orden als schola dominici servitii, eine Gefolgschaft, wie einst die Palasttruppe (schola) um den römischen Kaiser.[16] Das Franziskanertum erneuert stets die historische Wurzel der Kirche. Sein Christusbild ist aus dem armen Erdenleben des Herrn genommen, besonders aus seinem Anfang und Ende. Immer aber ist sich jeder Orden bewußt, daß sein Christusbild nur ein Bild, ein Ausschnitt aus der Universalität des lebendigen Christus ist. Niemals macht er den Anspruch, die volle Auswirkung des Göttlichen (der Gnade) oder die volle Entfaltung des Menschentums darzustellen, m. a. W. den lebendigen Christus auszuschöpfen. Seine „Weltflucht“, seine rein religiöse Betätigung, bedeutet auch durchaus nicht die prinzipielle Verwerfung der vollen Entfaltung des Menschentums innerhalb der christlichen Ideenwelt, sie wirkt vielmehr auf diese Entfaltung, auf die religiöse Kultur, befruchtend zurück. In die-

---

15. Angesichts dieses durchaus positiven Verhältnisses des Sinngehalts des Ordens zu dem der Kirche wird man von vornherein für den Durchschnitt der Ordensmitglieder eine „dekadente“, müde sozialpsychologische Zuständlichkeit nicht annehmen dürfen. Denn die sozialpsychische Zuständlichkeit ist doch immer am objektiven Sinngehalt des betreffenden Sozialgebildes orientiert. „Menschen, die dazu prädestiniert sind, zu ihrer Umgebung in „ein Mißverhältnis zu geraten“, und die deshalb „bei anderen Mächten Zuflucht suchen“, sind in ihrer Resignation auf die Dauer der immer positiven Aufgabe eines Ordens nicht gewachsen. Auf die Orden trifft es daher nicht zu, daß heute die psychoanalytischen Gesellschaften manches Menschenkontingent aufnehmen, das in anderen Jahrhunderten seine Anlehnung in religiösen Gemeinschaften gefunden hätte. (M. Scheler, Versuche z. einer Soziologie des Wissens. Sammelband 2, S. 369, 1924.)

16. Es ist von Interesse zu sehen, wie dieses Sozialgebilde unter germanischem Einfluß seine strengen römischen Züge mildert. Der Gehorsamsbegriff bildet sich um in den mittelalterlichen Treubegriff. (Rothenhäusler-Herwegen, Studien zur benediktin. Profeß, 1912).

sem Bewußtsein der Fruchtbarkeit für das volle Menschentum vermag der Orden trotz der „Weltflucht“ seine Mitglieder zu einer harmonischen Totalität des Lebens zu erheben.

Anders, gerade umgekehrt ist es bei der Sekte. Sie leugnet den Faktor des Menschentums für die Entfaltung christlichen Lebens. Sie weiß nichts von dem mit und in der Zeit fortlebenden Christus. Zu dem gerade hieraus entspringenden Sozialgebilde der universalen Kirche steht sie daher in innerem Widerspruch. Sie ist im höchsten Grade statisch gesinnt. Sie wählt ein Christusbild, dessen hervorstechendste Züge den rein persönlichen oder zeitbedingten Merkmalen des religiösen und profanen Lebens Christi oder der ersten Jüngergeneration entnommen sind. Dies Bild ist daher im strengsten Sinne historisch.[17] Da sie die Auswirkung des Menschentums als Element christlichen Lebens nicht anerkennt, will sie rein religiöse Lebensbetätigungen, also prinzipiell keine religiöse Kultur. Hier liegt der Grund, daß ihr Heiligkeitsideal, das sie mit dem Orden teilt, einseitig wirkt und nicht wie bei diesem die harmonische Totalität des Lebens wahrt. Die Humanitätsidee ist eben ein integrierender Bestandteil des vom Gottmenschen stammenden lebendigen Christentums. Grundsätzlich kann man sie nur um den Preis geistiger Verkümmerung ausschalten.[18]

---

17. Daher ist die christliche Sekte soziologisch zu definieren als diejenige tatsächlich bestehende oder wenigstens erstrebte dauernde Lebensgemeinschaft, die auf demselben, von den Mitgliedern anerkannten Bilde des rein historischen, d. h. mit und in der Zeit nicht fortlebenden, Christus beruht.

18. Diese „geistige Verkümmerung“ ist z. B. bei den kommunistisch-religiösen Gemeinwesen Nordamerikas deutlich festzustellen. (Vgl. über das bekannte Amana das Urteil von A. Shaw, mitgeteilt in Stimmen aus Maria-Laach XIL 518, 525). Denselben Eindruck vermerkt Karl Diehl, Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus, Jena 1922, 28. Damit ist durchaus vereinbar, daß Gemeinwesen von Sekten nicht selten eine bemerkenswerte Höhe der wirtschaftlichen Produktion sowohl nach der organisatorischen wie auch nach der technischen Seite hin entwickelten. Das Bestreben, ihre „Absonderung“ aufrechtzuerhalten, nötigte sie dazu. Diese Erscheinung hat aber dann mit einer gewollten Entfaltung der im Menschentum schlummernden Fähigkeiten nichts zu tun. Vgl. z. B. über die Musterwirtschaften der Mennoniten: Ernst H. Correl, Das schweizerische Täufermennonitentum, Tübingen 1925.

Zum Schluß dieser Zusammenfassung sei noch einmal an die eingeschlagene Methode erinnert.[19] Wir haben die Soziologie eines bestimmten Kulturkreises, nämlich der Religion, behandelt. Dadurch ist die Arbeit im Rahmen der speziellen und außerhalb der allgemeinen Soziologie geblieben. Und selbst innerhalb der speziellen Soziologie des Kulturkreises „Religion" haben wir einen begrenzten Ausschnitt, die Sozialbildungen des katholischen Christentums, gewählt. Auch dieses eingegrenzte Thema konnten wir nicht durchführen, ohne eine bestimmte Voraussetzung vom Wesen der katholischen Ideenwelt zu entwickeln und in den beschriebenen drei Bausteinen vorzulegen. Auch die spezielle Soziologie der protestantischen Religionswelt müßte auf demselben Wege entwickelt werden. Und selbstverständlich auch das umfassendste Thema der Religionssoziologie, nämlich die Soziologie der Religion überhaupt, ließe sich ohne eine bestimmte Voraussetzung über das Wesen der Religion nicht erledigen. Der Satz, den M. Weber[20] an die Spitze seiner Religionssoziologie setzt, scheint uns also anfechtbar. Er schreibt nämlich: „Eine Definition dessen, was Religion ist, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der folgenden stehen." Ohne auf die von O. Spann betonte Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlegung der Soziologie einzugehen, ist auch vom Standpunkt der hier gewählten Methode sein Einspruch gegen den Weberschen Standpunkt[21] zu unterschreiben.

Anderseits aber ist unser Standpunkt vom Verfahren Spanns abzugrenzen. Wir haben zu einem bestimmten religiösen Inhalt, nämlich zur katholischen Auffassung des Christentums, die zugehörigen religiösen Sozialbildungen ermittelt. Wir sind somit im Bereich der reinen Tatsächlichkeit verblieben. Wenn Spann darüber hinausgeht und feststellt, daß das religiöse Leben mit Wesensnotwendigkeit sozialen Charakter habe, so unterliegt dieser Satz nicht der Beurteilung im Rahmen dieses Themas. Ferner bedeutet der formale Grund, den Spann für seine Be-

---

19. vgl. unsere „Einleitung".
20. a. a. O. 227.
21. Zeitschrift f. Volkswirtschaft u. Sozialpolitik, N. F. III 761.

hauptung anführt, daß nämlich das religiöse Leben, wie jedes höhere Leben, nur „in der Gezweiung“ aktualisiert, verwirklicht wird,[22] eine grundlegende, philosophische Unterbauung nicht nur jeder speziellen, sondern auch der allgemeinen Soziologie. Es sei hierzu lediglich festgestellt, daß der Charakter der Notwendigkeit, der somit nach Spann der religiösen Sozialbildung zukommt, nur schwer mit den Ergebnissen unserer Religionssoziologie des Katholizismus in Einklang gebracht werden kann. Nach uns ist z. B. die Kirche, wie überhaupt die gesamte Wirklichkeitswelt der christlichen Erlösung, das Ergebnis einer freien Tatsetzung des persönlichen Gottes bezw. ihrer freien Anerkennung durch die Menschen, also nicht etwas aus dem Wesen religiösen Lebens mit Notwendigkeit Gewachsenes.[23]

In derselben Richtung liegt unsere Kritik an A. Bonus,[24] der die religiöse Sozialbildung aus einer Art von biologischer Notwendigkeit der Selbstbehauptung und Entfaltung religiösen Lebens ableitet. Der von uns festgestellte theozentrische Sinn der religiösen Sozialbildung scheint dieser naturalistischen, „lebensphilosophischen“ Auffassung zu widersprechen.

Wenn dann Schmalenbach[25] teilweise das individualistische Gegenteil von Spanns soziologisierendem Standpunkt[26] verteidigt und das Gotteserlebnis „der restlos einsamen Seele“ an den Anfang religiösen Lebens zu setzen scheint, so ist diese vollere Würdigung des Individuums bei ihm anzuerkennen. Aber ein

---

22. Der wahre Staat, Leipzig 1923, S. 44: „. . . wirklich ist das Individuum nur als ein vergemeinschaftetes . . .“ Uns scheint, daß gerade die theistische Metaphysik einen volleren Begriff vom Individuum verlangt. Die „Ganzheit“ als höchste metaphysische Realität bringt Spanns System trotz aller Gegenbemühungen einem pantheistischen Emanatismus nahe. Vgl. seine „Kategorienlehre“ Jena, 1924, S. 366.

23. Zudem fällt die äußerliche Auffassung der Kirche bei Spann auf, wenn er etwa schreibt: „Die Kirche stellt die Anstalt (sic!) des religiösen Gemeinschaftslebens dar“ (Gesellschaftslehre, 1923 ², 419).

24. Die Kirche, Frankfurt a. M. 1909.

25. a. a. O. 62.

26. Soziologisierend ist auch der Standpunkt Schleiermachers und erst recht A. Ritschls. Schleiermacher schreibt dem Individuum als solchem wenigstens noch das „religiöse Urgefühl“ zu, während nach A. Ritschl alles religiöse Leben soziologisch bedingt ist.

tiefes Erlebnis des Schöpfer- und Erlöser-Gottes ohne ein teilnehmendes Wissen von den anderen Mitgeschaffenen und Miterlösten scheint uns unmöglich. Hier liegt in der Tat zwar nicht das Wesen, aber doch der die Gesinnungsgemeinschaft tragende fruchtbare Untergrund religiöser Sozialbildung innerhalb der theistischen Erlösungsreligion. Insofern hat dann auch M. Scheler[27] Recht, wenn er die in der Gottesliebe wurzelnde Nächstenliebe als treibende Kraft religiöser, christlicher Vergemeinschaftung ansieht. Freilich tritt auf diese Weise das Gesinnungsgemeinschaftliche der Kirche bei ihm einseitig in den Vordergrund, während die beiden anderen, objektiven Bauelemente, die göttlichen Gnadenkräfte und das Körperlich-Organisierende, zurücktreten. Diese letzteren Elemente fordern aber ihre Berücksichtigung, weil nach der von uns entwickelten katholischen Auffassung die christliche Gesinnung am Gegenständlichen, d. h. an der unverrückbar gegebenen christlichen Erlösungswirklichkeit, orientiert und „geformt" sein muß. Daher halten wir nur die am Anfang der „Zusammenfassung" gegebene soziologische Definition der Kirche für erschöpfend: die Kirche ist jene religiöse Gemeinschaft, die auf der gesellschaftsbildenden Auswirkung des lebendigen Christus und seiner Anerkennung durch die Menschen beruht.[28]

---

27. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921.

28. Unsere Definition berücksichtigt das „genossenschaftliche" Wesen der Kirche im Sinne des alten „coetus fidelium". Wenn O. Gierke (a. a. O. III, 111) meint, dieser Charakter sei mit dem Hervortreten der klerikalen Verfassung zu Gunsten des „Anstalts"begriffs immer mehr verwischt worden, so liegt der Tatbestand doch nicht so einfach. Man kann nicht mit Gierke den soziologischen Charakter der heutigen Kirche erschöpfen, indem man von einem aktiven Element, den geistlichen Amtsträgern, und einem passiven Element, den geleiteten Laien, spricht. In Wahrheit findet eine Wechselwirkung statt. — Auch M. Weber übersieht in seiner Definition der Kirche ihren „genossenschaftlichen" Charakter. Er, der Interpret des Kapitalismus, bemerkt überhaupt und fast ausschließlich nur die „Herrschaftsverbände", worauf Hintze in seiner Besprechung der 2. Auflage von „Wirtschaft und Gesellschaft" nachdrücklich hinweist. (Schmollers Jahrbuch. 50. 1. 1926.)

II. Abschnitt.

Das soziologische Bild des Jesuitenordens.

Die Aufgabe, das soziologische Bild des Jesuitenordens zu zeichnen, ist im ersten, allgemeinen Abschnitt dieser Arbeit grundlegend behandelt worden. Es handelt sich nur noch darum, den dort festgelegten soziologischen Linien des Ordenswesen die dem Jesuitenorden spezifische Färbung zu geben. Wir definierten den Orden als dauernde Lebensgemeinschaft, die auf einem von den Ordensmitgliedern anerkannten und für alle gleichen Bilde des lebendigen Christus beruht. Es bleibt uns also übrig, das dem Jesuitenorden zugehörige Christusbild zu ermitteln. Da jede Sozialbildung im katholischen Religionssystem auf den ebenfalls von uns bereits beschriebenen drei Bausteinen der „Theozentrik", der „Gegenständlichkeit" oder Objektivität und des Ideals der harmonischen Totalität des Lebens gründet, ist auch das zu findende Christusbild unter diesen drei Gesichtspunkten aufzusuchen.

Erstes Kapitel.

Die Theozentrik.

Wir verstehen unter Theozentrik, wie schon im ersten Abschnitt dargelegt wurde, den gottgerichteten, jenseits des anthropozentrisch-zweckrationalen, „interessebetonten" Handelns liegenden Sinn des religiösen Lebens. Insofern der Geist des Jesuitenordens von dieser Theozentrik erfüllt ist, stellt er also ein echt religiöses Sozialgebilde dar. In der Tat drückt der beim Ordensstifter und in den Ordensdokumenten auffällig häufig gebrauchte Ausdruck „Maiestas Divina" diese theozentrische Haltung des Ordens aus. Nicht weniger deutlich weist die andere typische Ordensformel: „Alles zur größeren Ehre Gottes" darauf hin. In der „Epitome Instituti"[1] lesen wir: „Legibus autem nostris omnibus, quasi fundamentum seu normam primam subiecit

1. Prooemium. Titulus I. n. 3 § 2.

S. Pater Ignatius maiorem Dei gloriam: ut id semper statuatur quod, omnibus perpensis, ad Dei cognitionem, amorem, laudem, servitium magis collaturum esse videatur." Die jede zweckrationale Deutung ausschließende schlechthinnige Hingabe an Gott bezw. den Gottmenschen Christus ist mithin ein wesentlicher, wenn auch nicht für den Jesuitenorden ausschließlich charakteristischer Zug seines religiösen Geistes.

Dies verkannt zu haben, ist ein für die ganze Darstellung verhängnisvoller Fehler im Ignatiusleben Eberhard Gotheins.[2] Seine Tendenz, den Ordensstifter „spanisch" zu erklären, den „Jesuitismus" für einen Ausfluß des irgendwie aufgefaßten spanischen Volksgeistes zu halten und das Wesen des neuzeitlichen Katholizismus in der „Hispanisierung" zu sehen, hat Gotheins materialreiche und oft geistvolle Untersuchung auf falsche Wege geführt. Und die anthropozentrisch-zweckrationale Deutung, die er dem religiösen Eigenleben des Ordens gibt, ist eine der auffälligsten Folgen dieser apriorischen Einstellung. Nach Gothein haben z. B. die sogenannten Exerzitien[3] — wir machten schon darauf aufmerksam, daß sie den inneren Geist des Ordens hauptsächlich wiedergeben[4] — nur den Zweck, eine Art Trainage für den stoischen Zustand der „Gelassenheit", des „Dejado", zu vermitteln und die jesuitische Aktivität „selbstlos" im Sinne von leidenschaftslos zu machen.[5] Der Hinweis Gotheins auf die den Verstand planmäßig dressierenden spanischen Alumbrados, die Erleuchteten, und auf gewisse, vermutete Zusammenhänge mit dem orientalischen Quietismus vermag nur den Eindruck zu verstärken, daß wir es in den Exerzitien mit einer „Kunst", einer „Methode" mystischer Willensbeschwichtigung zu tun haben. Die Betätigung des religiösen Lebens im Orden gewänne

---

2. Ignatius von Loyola und die Gegenreformation. Halle 1895.

3. Offizieller Text im „Institutum Societatis Jesu" (siehe unsere Einleitung). Deutsche Uebertragung nach dem spanischen Urtext durch A. Feder, Regensburg 1926[4].

4. Auch Gothein (Ignatius . . . 227) sagt: Das „wunderliche Buch, das die Jesuiten so oft und so entschieden als den Behälter ihres Geistes bezeichnet haben".

5. Eberhard Gothein, Reformation und Gegenreformation (Gesammelte Schriften II. Bd.) München 1924, besonders S. 126, 128.

somit einen anthropozentrischen, nicht theozentrischen Sinn, d. h. hörte auf, in unserem Sinne Religion zu sein. Und je reicher und eindrucksvoller die religiöse Vorstellungswelt der Exerzitien ist, desto peinlicher wird für Gothein[6] der Eindruck, daß dies alles nur Mittel zu einem menschlichen Zweck, zur Seelentrainage, ist. Für den Ordensstifter sei die Beschäftigung mit den heiligen Stoffen der Bibel nicht „Ernst" gewesen, wie für die alten Asketen und Mystiker, es würde vielmehr hier selbst der höchste Schwung des Gemüts zur Unsittlichkeit (!) „verkehrt", d. h. anthropozentrisch, zweckrational mißbraucht. „Selbst die Erleuchtung (sc. durch Gott) weist er (Ignatius) ab, wenn sie sich nicht disziplinieren läßt", und als wichtigste Aufgabe ershecint ihm, „die eigenen Empfindungen dem Willen zu unterwerfen".[7] Also Ausbildung eines Menschenideals im Sinne des „spanischen Militärs", höchste Selbstdiszipliniertheit, ist nach Gothein der geistige Hintergrund des vermeintlich religiösen Lebens im Orden, aber keineswegs unbedingte Hingabe an Gott, Gottesdienst.[8]

Gothein konnte zu einer so eigenartigen Auffassung nur kommen, indem er Anfang und Ende des Exerzitienbüchleins überhaupt nicht berücksichtigte. Gerade in diesen Abschnitten wird aber der feste ontologische Rahmen gegeben, innerhalb dessen die geistlichen Uebungen sich abspielen. Sie stellen ihren theozentrischen Sinn klar heraus. Im Anfang legt Ignatius das von ihm so genannte „Fundament". Er behandelt Sinn und Ziel des Menschenlebens. Es heißt da:[9] „Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und so sein Seelenheil zu wirken." Und wenn es dann auch hinsichtlich der übrigen Dinge auf Erden heißt, daß sie des Menschen wegen erschaffen wurden, so wird doch gleich in theozentrischem Sinne beigefügt, „damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles, für das er geschaffen ist, behilflich seien". Diese Theozentrik führt dann zur weiteren Folgerung

---

6. Ignatius von Loyola . . . 235 ff.

7. Ignatius von Loyola . . . 218.

8. Auch P. L. Landsberg spricht im Anschluß an Gothein vom „stoischen Krampf der Selbstvergottung" beim „Führer der Gegenreformation" (Die Welt des Mittelalters und Wir, Bonn, 1923², S. 95).

9. Uebersetzung aus dem Urtext von Feder, 31 ff.

für die Benützung der geschaffenen Dinge: „Hieraus folgt, daß der Mensch dieselben insoweit zu gebrauchen hat, als sie ihm zur Verfolgung seines Zieles (sc. Gott) dienen, und daß er sich von ihnen insoweit freimachen muß, als sie ihn daran hindern". Die geistige Stimmung, die hieraus sich ergibt, ist die sogenannte Indifferenz, die Gleichmütigkeit. Diese ist aber infolgedessen nicht militärische Disziplinierthеit und stoische „Gelassenheit", hinter der doch immer ein anthropozentrisch orientierter Stolz steckt, sondern, wie Karl Holl[10] richtig sieht, die Fähigkeit, sich ungehindert von persönlicher Voreingenommenheit im alleinigen Hinblick auf das transzendente Endziel zu entscheiden. „Deshalb ist es notwendig, uns gegen alle geschaffenen Dinge gleichmütig zu stimmen, insoweit es dem eigenen Ermessen unseres freien Willens anheimgestellt und nicht verboten ist, so daß wir unserseits die Gesundheit nicht mehr als die Krankheit wollen, den Reichtum nicht mehr als die Armut, die Ehre nicht mehr als die Schmach, ein langes Leben nicht mehr als ein kurzes und so weiter in allen übrigen Dingen, indem wir einzig das verlangen und wählen, was uns mehr fördert zum Ziele, für das wir geschaffen sind".[11] Es ist hier jene asketische Stimmung und Grundhaltung innerer Freiheit gegenüber den Diesseitsgütern ausgesprochen, die für alle Katholiken bindend ist. Der tiefste Grund ist die theozentrisch gerichtete Wertskala: Gott ist der höchste und schließlich entscheidende Wert.

Noch mehr wird die Gotheinsche Auffassung[12] von den Exerzitien als einer Seelentrainage hinfällig, wenn man den Abschluß der geistlichen Uebungen betrachtet: die Betrachtung über die Liebe Gottes. Freilich läßt Gothein in seiner Würdigung der Exerzitien auch dieses theozentrische Kernstück wie den gleichgearteten Anfang der Uebungen „das Fundament", aus. Feder sagt darüber: „Die Exerzitien gingen aus vom Schoße Gottes. Dahin kehren sie schließlich wieder zurück. Die letzte Betrachtung über die Liebe Gottes führt die Seele auf den Stufen der von Gott gespendeten Wohltaten und der Geschöpfe hinauf zum

10. Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. Tübingen 1905, 6.

11. Feder, 32.

12. Ignatius von Loyola . . . 228 ff.

Schöpfer und Geber alles Guten, zur unendlichen Schönheit, Reinheit und Vollkommenheit selbst.“ Als Ausklang wird bezeichnet: rückhaltlose Liebe und Hingabe an Gott den Herrn.[13]

Nicht anders kann daher auch die Auffassung vom Erlöser-Christus sein. Er ist das größte Vorbild der Gottesverehrung, die inkarnierte Verherrlichung Gottes. Sein Erlösertum liegt gerade darin, daß er für die Wiederherstellung der durch die Schuld der Menschen verletzten Ehre Gottes eintritt. Jene Stelle[14] in den Exerzitien, wo Christus für diese Aufgabe um Jünger wirbt, entfacht das religiöse Leben zu höchster Theozentrik. Man kann sich keine schärfere Protesthaltung gegen die „Entgottung“ des Lebens denken als diese Stimmung, die hier geweckt wird. Weil Gothein diese gewaltige Theozentrik übersieht, kommt er zu seiner Behauptung der Irreligiosität des „Jesuitismus“. Er sieht in ihm schließlich nur die stoische Vergottung des Menschentums.

Der betonte Personalismus des Gottesgedankens mußte aber auch auf das metaphysische Weltbild des Ordens von Einfluß sein. Nun ist es ja wahr, daß der Orden kein eigenes, die Mitglieder verpflichtendes System der Theologie und Philosophie besitzt, daß er einen gewissen Eklektizismus bevorzugt. Aber gerade die innere Rechtfertigung dieses Eklektizismus führt uns auf die betonte Eigenart des Gottesgedankens zurück. Gottes Leben, Gottes Dynamik steht so sehr im Vordergrunde, daß es unmöglich erscheint, die bunte Fülle und Individualität der geschaffenen Welt in einem einzigen, lückenlosen Gedankenbau adäquat zu erfassen und dadurch auch den Schöpfer in einem allzu festen System von Prinzipien und Denk- und Seinsnotwendigkeiten gewissermaßen einzuengen. Franz Suarez, nach M. Grabmann[15] ein „theologischer und philosophischer Höhepunkt“ der Jesuitenschule seiner Zeit, kann als Beispiel der diesen gesunden Eklektizismus tragenden Grundanschauungen gelten. Sein Blick ist auf das Mannigfaltige der Welt gerichtet. Was seine Methode auszeichnet, ist der empirische, positiv-histo-

13. Feder, 12.

14. Betrachtung vom Reiche Christi (Feder, 59—62).

15. Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez, in „P. Franz Suarez S. J.“, Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestag (25. Sept. 1917) S. 59, Innsbruck, Wien, München, 1917.

rische Zug. Diese Betonung des Kontingenzcharakters der Wirklichkeit läßt es nicht zufällig erscheinen, daß er von jeher ein eifriger Leser des Duns Scotus war. Auch seine Auffassung des überkommenen aristotelisch-scholastischen Hylomorphismus liegt in derselben Richtung. Der Hylomorphismus erklärt das „Ding", seine Einheit in der Mannigfaltigkeit, durch die Form, die ewige Idee und Wesenheit, welche Entelechie, Formalursache des Dinges ist. Suarez aber verlangt darüber hinaus noch eine besondere Modalität der Einheit für das Ding. Dies zeigt, daß das Ding nicht so sehr in seiner Gleichförmigkeit mit anderen, also nur als Verwirklichungsfall einer ewigen Wesenheit, ihm vor Augen steht, sondern vielmehr in seiner einzigartigen Individualität. Dieses metaphysische Streben, an das Kontingente, Individuelle im Wirklichen heranzukommen, hat in der betonten Dynamik des Gottesbegriffes seine notwendige Entsprechung.[16]

Nun hat gewiß die hylomorphistische Naturphilosophie den Blick für die qualitative Differenzierung des Wirklichen offen gehalten. Jede Kritik an ihr scheint den Weg zu einer rein quantitativen, atomistisch-mechanistischen Auffassung und dementsprechend zu einer Schwächung des Gedankens der göttlichen Wirksamkeit zu weisen. Auch der Suarezsche Gedankenweg könnte also in die Nähe des Descartes[17] und der Newtonschen

---

16. Schon Duns Scotus hatte die Unterscheidung zwischen der sogenannten potestas Dei ordinata und absoluta für die metaphysische Bewältigung der Kontingenz der geschaffenen Wirklichkeit fruchtbar gemacht. Daß er trotzdem kein „blinder" Voluntarist war, zeigt wieder E. Longpré, La philosophie, du B. Duns Scot, Paris 1924. — Das nach Vollendung dieser Arbeit erschienene aufschlußreiche Buch von Heinrich Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag) könnte den Zusammenhang zwischen der Ethik des S. und seiner in den Disputationes Metaphysicae und anderswo niedergelegten Metaphysik noch mehr unterstreichen.

17. Wer z. B. den Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik im allgemeinen und zwischen Hylomorphismus und aristotelisch-thomistischer Erkenntnislehre im besonderen anerkennt, wird ohne Verwundern bei einem dem Suarez „seelenverwandten", späteren Ordensgenossen und Philosophen — Joh. Bapt. Ptolemäus — als Anfangssatz der Philosophie finden: ego sum et existo et non sum nihil. (Grabmann, a. a. O. 69.)

Naturwissenschaft führen und in der Tat im Sinne Sombarts[18] den Brückenschlag vom „Jesuitismus“ zur Geisteshaltung der Aufklärung und des Sozialismus gestatten. Die quantitative Weltbetrachtung, die Zurückführung alles Lebens, auch des menschlichen Gesellschaftslebens, auf letzte „Kräfte“, „Elemente“, und „Triebe“, machte ja aus der Welt eine einzige große Maschine, die sozusagen von selbst arbeitete. Wenn der Schöpfer-Gott als ihr Erbauer auch zunächst noch hinzugedacht wurde, so war er doch eigentlich ohne „Funktionsnotwendigkeit“, und seine Entthronung war nur eine Frage der Zeit, d. h. der fortschreitenden „Entmagisierung“ der Welt und des Denkens.

Aber es ist bemerkenswert, daß die Suarezsche Kritik am Hylomorphismus durchaus nicht diesen Weg der Abkehr von Gott und der „Verselbständigung“ der Schöpfung ging, sondern eher die entgegengesetzte Richtung einschlug. Für Suarez bedeutete die neuzeitliche, quantitative, rationalistische Auffassung eine noch größere Nichtberücksichtigung des Individuellen, Mannigfaltigen, Qualitativen in der Wirklichkeit als die frühere Auffassung. Wenn er nun, wie schon früher gesagt, eine eigene Modalität verlangte, um die Einheit und „Ganzheit“ eines Dinges vollständig zu erklären, so geschah dies eben, weil ihm die qualitative Individualität des Dinges zu lebendig vor Augen stand. Der letzte metaphysische Hintergrund für diese Modalität der Einheit im konkreten Ding konnte aber nur etwas Willensmäßiges, eine die Einheit eigens bewirkende Ursächlichkeit sein, letztlich die jeweilige Tatsetzung des Schöpfer-Gottes. Wir haben also geradezu den umgekehrten Weg der deistisch-atheistischen Aufklärung. Gott ist nicht wie ein Künstler, der sein Werk vollendet, aber dann in selbständigem Dasein verlassen hat, sondern sein Werk ist ohne ständige Abhängigkeit von ihm gar nicht denkbar. Nehmen wir noch zu dieser philosophischen Grundposition die oben gezeichnete, gewaltige religiöse Theozentrik der jesuitischen Vorstellungswelt, dann erkennen wir, mit wie wenig Recht Proudhon[19]

18. Ueber diese Zusammenhänge zwischen Newtonscher Naturwissenschaft, der Aufklärung und dem Sozialismus vgl. Sombart, Der proletarische Sozialismus, Bd. 1, vor allem 10.—18. Kapitel.

19. De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, t. VII, 81 ss. Proudhon nennt die dem „Jesuitismus“ verfallene Kirche „la marraine défroquée de la Révolution“.

einst den Jesuitismus als Wegbahner zur Entgottung der Welt, zu seinem eigenen, von Gott losgelösten, revolutionären Gesellschaftsideal der rein-menschlichen „Gerechtigkeit“ begrüßt hat. Seine Voraussetzung ist eben falsch, daß die Verurteilung des Jansenismus die Verurteilung der Wirksamkeit Gottes und der Religion bedeutete, der dogmatische Sieg des Jesuitismus aber die Erhebung des erdhaften Menschentums und schließlich die Revolution gegen jede „Macht“, die menschliche wie die göttliche, im Namen der „Gerechtigkeit“.

Der gesteigerte Personalismus des Gottesbegriffes hat aber auch seine Folgen für die metaphysische Anthropologie, und zwar eine Folge, die man gewöhnlich nicht erwartet. Er bedeutet nämlich nicht eine Erdrückung der menschlichen Persönlichkeit zur bloßen Passivität gegenüber der gewaltigen Persönlichkeit Gottes, sondern gerade das Gegenteil. Jene Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts, die wie Gothein[20] mit Recht sagt, von theologischen Fragen, vor allem von der Rechtfertigungslehre, mächtig bewegt war, erkannte das Grundproblem der Anthropologie: Gott-Mensch. Daß es der Katholizismus, und vor allem das im Jesuitenorden gepflegte System des „Molinismus“, bei aller Anerkennung der göttlichen Oberherrlichkeit zu gunsten menschlicher Freiheit und Aktivität zu lösen suchte, ist bekannt. Und wenn auch die protestantischen Gnadenlehren und der Jansenismus den entgegengesetzten Weg gingen, so bleibt doch auch hier, um mit Holl[21] zu reden, etwas Unlösbares übrig, eine „notwendige Antinomie“ zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der Eigenwirksamkeit der Kreatur. Rickert[22] belehrt uns, daß die Selbstbehauptung der Kreatur, ihre aktive Haltung in der Natur jeder theistisch eingestellten Metaphysik des Geistes liegt. So liegt denn im jesuitischen Denken gerade aus der religiös-metaphysischen Betonung der Persönlichkeit Gottes heraus als Folge auch die Betonung der Persönlichkeit des Menschen. Eine Hauptseite der menschlichen Persönlichkeit wird in der freien Aktivität

---

20. Ignatius von Loyola . . . Einleitung.

21. Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, Tübingen 1906.

22. System der Werte, Logos (1913), 296 ff.

gesehen. Das eben schon erwähnte theologische System des Molinismus ist nur ein Ausdruck dieser Anthropologie, dieser Metaphysik des Geistes. Wieder stellen wir eine Abkehr von Descartes, von seinem immerhin vorhandenen Determinismus und Mechanismus, von seiner Leugnung der causae secundae überhaupt, fest. Ebenso ist die der Aufklärung und dem späteren Sozialismus so geläufige Soziologie der Milieutheorie und der naturalistischen Trieblehre überhaupt[23] in dieser geistigen Welt nicht möglich. Sie setzt die völlige oder wenigstens überwiegende Passivität des Geistes, also das Gegenteil des Molinismus,[24] voraus, wenn sie nicht überhaupt auf ungeistigem Atomis-

---

23. Sombart, Der proletarische Sozialismus, S. 178 ff.

24. Wie wenig diese Vorstellung von der Passivität der menschlichen Persönlichkeit der jesuitischen Gedankenwelt gerecht wird, zeigt die, vor allem von Suarez ausgebildete, Staatsvertragstheorie und seine Lehre von der Volkssouveränität. Sie ist nur auf dem Hintergrund der oben entwickelten metaphysischen Anthropologie verständlich. Das ebenfalls von uns behandelte metaphysische Gesamtweltbild, vor allem die spezifische Auffassung vom überlieferten Hylomorphismus, kommt hinzu. Wenn für Suarez die Einheit eines Gebildes schon an und für sich durch seine „Wesenheit“ oder „Idee“ als Formalursache nicht genügend metaphysisch erklärt war und er noch eine eigene Modalität der Einheit verlangte, so mußte er dies erst recht beim Gebilde des Staates als einer sittlich-rechtlichen Verbindung freier Persönlichkeiten tun. So tritt denn bei Suarez neben die Staats„idee“ eine weitere Modalität, eben der consensus der Beteiligten, um den Staat als einheitliches Gebilde metaphysisch befriedigend zu konstituieren. Daß dieser consensus neben die Staatsidee tritt und von ihr aus einer sittlichen, normativen, Notwendigkeit unterliegt, macht einen Hauptunterschied der Suarezschen Konstruktion gegenüber dem Naturrecht der Aufklärung und vor allem gegenüber der Vertragstheorie Rousseaus aus. Jedenfalls aber ist es angesichts dieser Zusammenhänge nicht richtig, wenn Paul de Lagarde die ideologische Wurzel der Volkssouveränitätslehre in der prinzipiellen jesuitischen Feindschaft gegen den Staat im Interesse der Kirche sieht. (Deutsche Schriften, Gesamtausgabe letzter Hand, Göttingen, 1893³, S. 48.) Aehnliche Ablehnung verdient Gotheins Satz: „Das Mittelalter wie die Reformationszeit hatten den Staat für eine Art göttlicher Offenbarung genommen, die Jesuiten gehören zu den ersten, welche ihn bloß auf das Naturrecht begründeten. Aber sie taten es, um hierdurch die Staatsmänner zu demütigen; als sie selbst in der Lage waren, einen Staat aufzubauen, zogen sie gerade die entgegengesetzte Konsequenz und ließen die Autorität des Staates völlig mit der der Religion zusammenfallen.“ (Der christlich-soziale Staat . . . .

mus der Gesellschaftswissenschaft als reiner Trieblehre beruht. Wenn nun Sombart[25] mit Recht in Newtons quantitativ bestimmter, mechanischer Harmonielehre, in jener Auffassung, daß man die Triebe und gesellschaftlichen „Gesetze" nur walten lassen müsse, um zum sozialen Glück zu kommen, einen Grundzug der aufklärerisch sozialistischen Theorie des gesellschaftlichen Zusammenlebens sieht, so fällt der Gegensatz zur jesuitischen Denkrichtung sofort auf. Nicht der Glaube an blinde Kräfte und Triebe, nicht mechanische Assoziation und Akkommodation begründet hier das Leben und die Eudaimonie der Gesellschaft, sondern vor allem die frei-geistige Tat. Das Glück ist nicht die Gabe blinder Kräfte, sondern stets Aufgabe.

Noch eine weitere Beleuchtung der Anthropologie gewährt der gesteigerte Personalismus des jesuitischen Gottesbegriffes, die Theozentrik. Wir haben eben die Sozialeudaimonie als Staatszweck gestreift, das größte Glück der größtmöglichen Zahl. Sombart[26] hat dieses gemeinsame Ideal der Aufklärung und des Sozialismus erneut herausgestellt, und Gothein[27] weist auf die geistigen Strömungen der Humanität, der Philanthropie und Eudaimonie, den europäischen Schwarm für „Freundschaftsinseln" gegen Ende des „Jesuitenstaates" von Paraguay hin. Dieselbe weichliche Eudaimonie sieht er auch in der jesuitischen Gründung von Paraguay verwirklicht. Er hält dieses eudaimonistische Gesellschaftsideal nicht für eine zufällige Erscheinung, sondern für dem Jesuitismus und dem Katholizismus überhaupt wesentlich.[28] Davon kann nun angesichts der von uns nachgewiesenen Theo-

---

210). Daß die Jesuiten überhaupt keinen „Staat" gegründet haben, wird in dem gleich zu erwähnenden Buch von M. Faßbinder nachgewiesen, und mit ihrer Naturrechtslehre standen sie durchaus in der katholischen Tradition.

25. Der proletarische Sozialismus I 317 ff.

26. Ebd.

27. Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay, in „Reformation und Gegenreformation", München 1924, S. 273.

28. Wie hinfällig diese ganze Annahme Gotheins ist, d. h. wie wenig theoretisch-grundsätzlich konstruiert und wie sehr praktisch-ortsbedingt entstanden die Einrichtung der Jesuiten in Paraguay war, geht aus der neuesten, auf den Quellen fußenden Darstellung hervor, die M. Faßbinder gibt: Der „Jesuitenstaat" in Paraguay, Halle 1926.

zentrik durchaus keine Rede sein. Wie nach katholischer und jesuitischer Auffassung nicht das Heilsverlangen die primäre Seite des religiösen Lebens ist, sondern die Ehre Gottes, die unbedingte Hingabe an ihn, so nimmt die Eudaimonie auch nicht in der behaupteten Weise die erste Stelle in der Sinngebung für das Gesamtleben ein.[29] Das persönliche, in der geistig-sittlichen Menschennatur als dem Ebenbild Gottes wurzelnde Vollkommenheitsideal, das also sein Maß nicht in der anthropozentrischen Autonomie, sondern im vorbehaltslosen Dienst des Schöpfers hat, hat im Katholizismus gegenüber der Eudaimonie den ersten Platz. Es ist dann die teleologische Weltordnung Gottes, die dem gottgerichteten, d. i. „naturgemäßen", Menschenleben das Glück verheißt — die einzig mögliche Lösung für die von Karl Marx so hervorgehobene Verknüpfung von „Idee" und „Interesse", eine Verknüpfung, die allerdings dem Theismus wesentlich notwendig ist.[30] Er kann eine Selbstaufgabe der Kreatur bis zur Selbstvernichtung nicht anerkennen, wie wir oben hervorhoben.

Es sind also „männliche" Tugenden, die der theozentrische Gottesbegriff weckt. Sie bedeuten höchste Steigerung der schon an sich aktiven, natürlichen Anlage des Geistes. Es ist die „männliche Erhebung eines prinzipiellen Entschlusses",[31] die in den Exerzitien den Gläubigen zum Anschluß an den für die Ehre Gottes kämpfenden Christus begeistert. Und einen Kern von

---

29. In diesem Zusammenhang würdige man folgenden Satz Schelers: . . . „Ich möchte nicht verfehlen, darauf hinzuweisen, daß in Deutschland schon Eduard v. Hartmann in dem, was er die kommende Verbindung einer sozialeudaimonistischen Jesuitenkirche und der gleich sehr sozialeudaimonistischen Sozialdemokratie zu nennen pflegte, allerlei vorausgeahnt hat, was uns heutigen zuweilen fast Wirklichkeit zu werden erscheinen könnte" (Versuche zu eine Soziologie des Wissens, München 1924, S. 65).

30. Einen interessanten Beitrag zu der nach uns nicht nur pragmatistisch, sondern auch metaphysisch notwendigen Verknüpfung von Idee und Interesse liefern Sombarts Bemerkungen zur Idee des Genossenschaftswesens in Totomianz' Anthologie, Berlin, 1922, besonders S. 276. Auch die der Heinrich Peschschen Wirtschaftsphilosophie zu Grunde liegende „harmonia praestabilita" der Werte, wonach das, was ethisch falsch ist, auf die Dauer auch volkswirtschaftlich falsch wirken müsse, gehört hierher.

31. Karl Holl, Die geistlichen Uebungen 27.

Wahrheit enthält es, wenn man sagt, daß dort in der Betrachtung vom Reiche Christi"[32] das Motiv des Heroismus, der geistliche Ehrgeiz, geweckt wird. „Nur ein Feiger und Ehrloser bleibt da zurück." Hier ist also nichts zu spüren von nivellierender Gleichmacherei, von einer künstlichen Niederhaltung qualifizierter Leistungen im Interesse des Durchschnitts, der Masse. Wiederum stellen wir hier einen Wesensunterschied zum Sozialismus fest. Wenn Gothein[33] über den „Jesuitenstaat" in Paraguay schreibt, daß man dort nach „völlig gleichartigem Menschenmaterial" gestrebt habe, so ist nicht einzusehen, wie dies zu dem eben Gesagten stimmt. Und es müßte doch stimmen, denn nach Gothein[34] hat gerade der „Jesuitismus" der Jesuiten von Paraguay, die „religiös-soziale Grundanschauung der Stifter und Leiter, noch weit mehr als bloß ökonomische Triebkräfte zum Kommunismus geführt". Derselbe Zweifel angesichts obiger Feststellungen erhebt sich gegenüber Gotheins Satz[35]: „Sie (die Jesuiten) mußten (d. i. aus ihrem Gesellschaftsideal heraus) die allzu schroffen Verschiedenheiten der Individualitäten abschleifen, da diese naturgemäß Kampf und Wettbewerb wachrufen." Und es wurden — wiederum nach einem angeblich grundsätzlichen Ideal vom menschlichen Zusammenleben — „die härteren und energischeren Empfindungen" untergraben.[36] Wie weit alles dies tatsächlich richtig ist, mag man bei Faßbinder nachlesen; aber die Gotheinsche Herleitung aus einem angenommenen jesuitischen Gesellschaftsideal ist unhaltbar. Der nivellierende, die individuelle Leistung drückende Sozialismus kann hier kein geistiges Vorbild sehen.

Schließlich hat auch die Dynamik des Gottesbegriffs und ihr entsprechend die aktive Haltung der kreatürlichen Persönlichkeit eine praktische, pädagogische Folge, die gleichfalls von Descartes, der Aufklärung und auch dem Sozialismus abführt. Für Descartes war das Wesen der Seele recht eigentlich das Denken, und so ist sein Satz verständlich: „Il suffit de bien juger pour bien faire" (Discours sur la méthode). Und

32. Feder, 59.
33. Der christlich-soziale Staat 214.
34. ebd. 240.
35. ebd. 214.
36. ebd. 257.

Sombart[37] spricht von dem Glauben aller Aufklärung an den „Zusammenhang zwischen Wissen, Moral und Glück". Er hat auch die Hochschätzung des Sozialismus für die „Wissenschaft" als Quelle des Glücks und des Fortschritts hervorgehoben. Für Proudhon z. B. bedeutet das Wissen alles. Die Menschheit „organisiert sich nur durch bewußte Erkenntnis.... Diese Erkenntnis unserer Gesetze erlangen wir nicht plötzlich, sondern nur durch lange, mühsame Betrachtung, Untersuchung und Methode". Und wo Proudhon den furchtbaren Ausspruch tut: „Dieu c'est le mal", findet er die „Schuld" Gottes nicht darin, daß er den Willen der Menschen nicht von vornherein richtig gelenkt habe, sondern allein darin, daß er unser Wissen nicht erleuchtet habe. „Warum hat er uns nicht in Kenntnis gesetzt? Warum hat er nicht von Anfang an unser Urteil berichtigt?"[38] Nun wird man im Hinblick auf das Aktive, Dynamische, in richtig zu verstehendem Sinne Voluntaristische des jesuitischen Wesens diese überstiegen intellektualistische Pädagogik Proudhons und dees Sozialismus überhaupt als wesensfremd für den „Jesuitismus" empfinden müssen. Der Gedanke Proudhons, daß die Ideen zu verbessern seien, und nicht die Menschen, ist Eigengut des Sozialismus, aber der jesuitischen Pädagogik geradezu entgegengesetzt. Es ist mehr als bezeichnend, daß gerade dieser Proudhonsche Gedanke den echten Katholiken und echten Spanier Donoso Cortés in eine wahre Wut versetzt hat. Hier sprach aus ihm nicht wie so oft die großartige Einseitigkeit des Gegenrevolutionärs, sondern echter katholischer Instinkt. (Vgl. Artikel „Donoso Cortés" im Staatslexikon der Görresgesellschaft, I, 1926[5]). Die jesuitische Pädagogik jedenfalls zielt auf die Stärkung, Aneiferung und Begeisterung des Willens und die Erwärmung des Gemütslebens. Wie wahr dies ist, zeigt die Meinung Gotheins,[39] daß Ignatius von Loyola in den Exerzitien den Intellekt geradezu durch die Phantasie in echt spanischer

---

37. Der proletarische Sozialismus I 226 ff.

38. Ueber Proudhon vgl. Karl Diehl, P. J. Proudhon, Jena 1888—96, bes. II, 8, 26.

39. Ignatius von Loyola 218. Ob Gothein freilich mit der Betonung der Phantasie die Eigenart des spanischen Wesens überhaupt getroffen hat,

Weise ersetzt habe, und auch Holl[40] sieht, freilich zu Unrecht, im Gebrauch der Phantasie das eigentliche „Raffinement der Methode“ des Ordensstifters, wohl im Anschluß an Gothein. Jedenfalls kann dann aber von sozialistischem Intellektualismus keine Rede sein.[41]

Zweites Kapitel.

Die Gegenständlichkeit oder Objektivität.

Als eine Frucht der katholischen Ideenwelt nimmt der Jesuitenorden auch an ihrer Einstellung auf das Gegenständliche, objektiv Gegebene, teil. Zunächst bedeutet dies eine historische Haltung, das Festhalten an der christlichen Erlösungswirklichkeit als einem geschichtlichen Faktum. Daraus folgt dann weiter, wie wir im ersten Abschnitt sahen, das Bekenntnis zur Kirche als dauernder Bewahrerin und Vermittlerin der von Christus ausfließenden Gnade und Lehre. Die von uns oben hervorgehobene Betonung des Moments der Tatsetzung Gottes im jesuitischen Weltbild erleichtert diese historische Haltung. Auf der anderen Seite fällt sie der Aufklärung besonders schwer. Sie ist an dem, was wir Geschichte nennen, nicht interessiert, weil ja die Welt in ihrer begrifflichen Gesetzmäßigkeit in jedem Augenblick von der Vernunft nachkonstruiert werden kann.

---

möchte man schon im Hinblick auf die Werke Calderons bezweifeln. Vgl. Ludwig Pfandl, Spanische Kultur und Sitte des 16. u. 17. Jahrhunderts, München 1926.

40. Die geistl. Uebungen 19.

41. Ueber das intellektualistische sozialdemokratische Kulturprogramm (Volkshochschule, öffentliche Museen usw.) vgl. Sombart, Der proletar. Sozialismus 284. Dagegen vgl. man auf katholischer Seite die Idee eines Kolping vom „Gesellenverein“ als einer Erziehungs- und Bildungsgemeinschaft. Die Forderung geistiger Weiterbildung ist hier völlig anders und keineswegs vom Standpunkt des „Intellektualismus“ her motiviert. Es ist schließlich die von uns hervorgehobene Idee der harmonischen Totalität des religiösen Menschen, die Grundlage der katholischen Bildungsbestrebungen ist. Die bewußt antipietistische, auf religiöse Kultur zielende Absicht Kolpings zeigt dies deutlich. Vgl. Theodor Brauer, Adolf Kolping, Freiburg 1923, 105 ff., u. Joh. Nattermann, Adolf Kolping als Sozialpädagoge u. seine Bedeutung für die Gegenwart, Leipzig 1925.

Noch weniger inhaltliches Interesse hat der Sozialismus an der Geschichte, weil nach ihm alles Geschehen einen blinden, naturgesetzlichen Ablauf darstellt, bei dem an sich keinem Moment und Ereignis eine größere Bedeutung vor dem anderen zukommt. Erst recht für Proudhon[1] ist die Bewegung als solche das einzig Beachtenswerte; das Faktum, das Ereignis ist nichts. Und um ja in den Begriff der Bewegung nichts Positives, etwa die Idee des Fortschritts, hineinzulegen, erklärt er, daß die Idee der Bewegung lediglich die Negation des Absoluten, jeder unbeweglichen Form oder Formel, jeder Doktrin, jedes Dogmas bedeute. Demgegenüber ist der Katholizismus und mit ihm das Jesuitentum auf die Möglichkeit angewiesen, jene unverrückbaren christlichen Fakta, von denen wir eben sprachen, verstandesmäßig zu erfassen und festzuhalten. So sehen wir denn, wie gerade der Jesuitenorden von Anfang an sich durch das Bestreben auszeichnet, das historisch und dogmatisch Feststehende zu ermitteln und zu klären. Sein objektiver und historischer Sinn erkannte z. B. bald, daß in den Kämpfen mit der Religionsneuerung für den damaligen Katholizismus die Frage der objektiven Kirche und ihres Lehramts der springende Punkt war.[2] Die neu aufstrebende Bibelphilologie, die Bemühungen um die Patristik und die Geschichte des Christentums überhaupt, die Abfassung klar gefaßter, volkstümlicher und wissenschaftlicher, Katechismen bezeichnen diese Richtung aufs Objektive. Die Namen Bellarmin und Canisius, die späteren Bollandisten sind dafür Beleg. Was man aber vor allen Dingen herausarbeiten wollte, war die dem historisch denkenden Katholizismus eigene Glaubensquelle der „Tradition", des lebendigen Lehramts der Kirche. In diesen Zusammenhängen entspringt die dem Orden eigene „kirchliche" Gesinnung, das „sentire cum ecclesia" des Stifters.[3]

Demgegenüber haben wir eben schon den mangelnden oder jedenfalls ganz anders interessierten Sinn der Aufklärung und auch des Sozialismus für das geschichtliche Geschehen berührt. Wenn wir ferner bedenken, daß diese Richtung aufs Objektive

1. Karl Diehl a. a. O. 146.
2. So auch Gothein, Reformation und Gegenreformation 103.
3. Feder, 158 (Regeln über die kirchliche Gesinnung).

im Katholizismus auf die Begründung eines kirchlichen Lehramts ging, also auf die Erhaltung und Stärkung einer transzendent verankerten Autorität, dann stehen wir vor einem neuen tiefgreifenden Unterschied der geistigen Haltung. Die durchgängige Negation des Staates im Sozialismus, vor allem in der Spielart Proudhons, dehnt sich auf jede Regierung und jede autoritative Leitung aus. Der französische Sozialist nennt außerdem ausdrücklich auch die Hierokratie unter den von Grund auf verwerflichen Institutionen der Herrschaft. Von hier führt keine Brücke zu dem ganz anders gearteten französischen Katholizismus. Selbst von den Jansenisten muß Gothein schreiben, daß sie, „deren tatsächliche Wirksamkeit sich doch ganz in Opposition gegen das Papsttum vollzog", an der Autorität des päpstlichen Lehramts „nicht gerüttelt" haben.[4] Angesichts dieser Tatsachen wird man die Grundwerte[5] des Sozialismus „Freiheit" und „Gleichheit" im sozialistischen Sinne in der katholischen Ideenwelt, und vor allem im „Jesuitismus", nicht suchen dürfen.

Wird man sie dort überhaupt nicht suchen dürfen? Diese Frage deckt sich in etwa mit der Frage nach dem Verhältnis der autoritätsbetonten katholischen Kirche und vor allem des Jesuitenordens zur Demokratie. Man wird diese Frage sorgfältig auf die objektiven Strukturverhältnisse und Sinngehalte von Katholizismus und Demokratie beschränken und das tatsächliche Verhältnis beider Faktoren im Laufe der Geschichte ausschalten müssen. Jedenfalls kann weder die antidemokratische Haltung kirchlicher Kreise zur Zeit des Aufkommens der Bettelorden noch gegenüber der demokratischen Bewegung des 19. Jahrhunderts unsere Frage entscheiden. Diese negative Haltung ist durch die historisch gewordene, persönliche und juridische, Verwachsung der Kirche mit der bestehenden Gewalt, im Mittelalter mit dem Feudalismus, in der Neuzeit mit dem Legitimismus, oft auch durch den Druck politischer Mächte genügend erklärt.[6] Nun hat

---

4. Gothein, Reformation 103.

5. Sombart, Der proletarische Sozialismus I 98 103 ff.

6. Hinzu kommen die häretischen oder „freigeistigen" Erscheinungen, die mit der demokratischen Bewegung gewöhnlich verbunden waren und die religiös-kirchlichen Kreise antidemokratisch beeinflußten. Selbst dem Schüler Rottecks, dem badischen Katholikenführer Buß, ging es nicht

man aber auch im Hinblick auf die inneren Strukturverhältnisse eine grundsätzliche Kluft zwischen Katholizismus und Demokratie feststellen zu müssen geglaubt.[7] Diese Auffassung sieht die religiöse Wurzel des demokratischen Staatsgedankens im Protestantismus, näherhin in seiner calvinisch-puritanischen Richtung. Man wird sich dabei freilich durchaus nicht auf die persönliche Ideenwelt des Genfer Reformators berufen dürfen,[8] sondern auf das allmähliche Hinüberwirken gewisser religiöser Grundsätze auf das staatliche Gebiet. Diese religiösen Grundsätze sind vor allem: der Ausgang der religiösen Gewalt von der Gemeinde und das, was Sombart[9] die „sazerdotale Gleichheit" nennt. Besonders die Entwicklung auf nordamerikanischem Boden scheint manchen den Ausspruch zu rechtfertigen: „der religiöse Mensch hat den politischen befreit".[10] Wie dem nun auch sei, — Sacher[11] macht mit Recht auf andere die demokratische Idee fördernde Faktoren aufmerksam — es fragt sich, ob nicht auch der Katholizismus Momente enthält, die der Demokratie günstig sind.

Eine demokratische Linie in der katholischen Ideenwelt ist vor allem in der Naturrechtslehre der gesamten thomistisch-mittelalterlichen Philosophie zu erblicken. Hinzu kommt die spezifisch jesuitische Ausbildung dieser Lehre, die das Individuum noch schärfer herausarbeitet und die, wie wir sahen, in der Lehre vom Staatsvertrag und der Volkssouveränität gipfelt.

---

anders (vgl. Art. „Buß" im Staatslexikon der Görresgesellschaft I [5]), und der Ruf von Reaktionären, den die Jesuiten zur Zeit der vormärzlichen und 1848er Demokraten genossen, wurzelt ebenfalls in diesen Zusammenhängen (vgl. Fritz Vigener, Ketteler, München 1924, Seite 91). Die dichterische Entscheidung unserer Frage durch Thomas Mann im „Zauberberg", wo der Jesuit der Gegenspieler der liberaldemokratischen Ideologie ist, sei lediglich erwähnt.

7. U. a. Willy Hellpach in einer Rede über „Geistesfreiheit und Christentum in ihrem Verhältnis zum germanischen Volkstum und zum demokratischen Staat". Darüber berichtet Max Pribilla in den „Stimmen der Zeit", März 1926.

8. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1907, sagt: In Genf war „keine Freiheit eines Christenmenschen".

9. Der proletarische Sozialismus I 105.

schen Protestantismus, Tübingen 1922, S. 3.

10. Adolf Keller, Dynamis, Formen und Kräfte des Amerikani-

11. Staatslexikon der Görresgesellschaft I [5], Artikel „Calvin".

In der Naturrechtslehre werden unveräußerliche Rechte des Einzelnen gegenüber Feudalismus, Absolutismus, und auch gegenüber der kirchlichen und Ordensautorität betont.[12] Neben der natürlichen ist ferner vor allem die übernatürliche Herkunft katholischer Demokratie nicht zu vergessen: die Gleichheit aller Erlösten vor Gott bezw. Christus. Und überhaupt, in der Objektsgebundenheit des Katholizismus liegen Kräfte, die dem demokratischen Gedanken keineswegs so hinderlich sind, wie man vielfach annimmt. Die überstaatliche Autorität der Weltkirche war von jeher ein Hemmnis der vollen Auswirkung der Staatsomnipotenz und des Staatsabsolutismus, Hemmungen, die in den nichtcalvinischen Zweigen des Protestantismus fehlten. Jede Eingrenzung der Staatsomnipotenz bedeutet aber auch einen Hinweis auf die eigenen Rechte der Individuen, der Familien, der Berufsstände, kurz, auf die wahren Lebenskräfte des sich von unten aufbauenden demokratischen Staates. Ferner ist die Eingliederung des Individuums in der autoritativen Kirche mit objektivem Lehr- und Gnadengehalt eine ständige Erziehung zum Blick auf das Ganze, eine Erziehung, wie sie vor allem eine aus dem Eigenleben der Individuen schöpfende Demokratie braucht. Sonst kommt es zur Eigenbrötelei und Zersplitterung. Gerade das amerikanische Freikirchentum hat diese Auswüchse seines eigenen Prinzips, des demokratischen Individualismus, im Ueberwuchern des Sektentums an sich erfahren müssen. Es fehlt eben dem amerikanischen Freikirchentum aus seinem Prinzip heraus die Gebundenheit an eine eindeutige Objektivität der christlichen Lehre. Wenn es daher, wie man ihm nachrühmt, aus der so verstandenen religiösen Subjektivität und Freiheit die politische Freiheit geboren hat, so hat es gerade dadurch auch die Demokratie des Segens beraubt, der in der Hingabe an die Autorität, an das objektiv Gegebene liegt. Diese Demokratie ist dann aus sich heraus wehrlos gegen ihre inneren Feinde, gegen die Herrschaft der

---

12. Die Einschränkung der Herrengewalt, z. B. gegenüber den sogenannten servi, erhellt aus Thomas, Summa Theologica II. II. qu. 104. a. 5. Hierher gehört auch die Streitfrage der Moralisten und Kanonisten, ob die Kirche oder der Orden kraft der eigenen Autorität, die sie als organisierte Sozialgebilde haben, ihren Mitgliedern rein innergeistige Akte zur Pflicht machen können.

Masse und gegen die Entwicklung zur Oligarchie. In der Tat erfahren wir,[13] daß innerhalb des Freikirchentums nicht selten der religiöse Inhalt dem Zwang von Führernaturen oder dem Majoritätszwang der unter Umständen sogar durch Geld erkauften Masse ausgeliefert ist.[14] Ein Religionssystem nun, das seine Einheit in der Bindung an die Objektivität der Hierarchie und der Lehre hat, scheint besseren Schutz vor Personen und Massenkult zu bieten und somit geeignet zu sein, lebendige Kräfte auch dem demokratischen Staat zuzuführen. Auch hier bewährt es sich, daß erst die transzendente Bindung die wahre Freiheit auslöst, indem sie in religiös-sittlicher Verantwortlichkeit gegenüber dem Gemeinwohl die Führerpersönlichkeit vor ihren eigenen Machtinstinkten und die Individualität des Einzelnen und seine differenzierte Leistung vor der Massengleichheit sichert. Die katholische Ideenwelt mit ihrer Naturrechts- und Offenbarungslehre als objektiven Gegebenheiten bietet auch den Boden für eine echte Demokratie.

Es ist die hierarchische Verfassung der Kirche und die auf dem Gehorsamsgelübde ruhende Struktur der katholischen Orden, vor allem des Jesuitenordens, die eine Annäherung an den demokratischen Gedanken auszuschließen scheinen. Dieser katholischen Welt glaubt man allein eine familienhafte patrimoniale Struktur der weltlichen Sozialgebilde, also allein den „Herrschaftsverband", zuordnen zu können.[15] Wir haben schon

---

13. Adolf Keller a. a. O. 6.

14. Es ist bezeichnend, daß man gerade im Hinblick auf Amerika die Demokratie als den politischen Ausdruck einer „unpersönlichen", quantitativen Weltvorstellung bezeichnen konnte (Carl Schmitt, Politische Theologie, München 1922, S. 20 u. 44, mit Verweis auf Kelsen). Wenn dem so wäre, dann wäre der „Umschlag" der Demokratie ins Persönliche, zur Oligarchie allerdings wesensnotwendig, wie R. Michels anzunehmen scheint (Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Leipzig 1925, 2).

15. Hier liegt ein Mißverständnis des Satzes vor, daß die Familie das Vorbild katholischer Sozialbildung ist. Sie ist es tatsächlich nur und dann allerdings mit vollstem Recht, bezüglich der Innigkeit und Festigkeit des einenden Bandes, das bei der Familie in der religiös-sittlichen Idee wurzelt, von der her auch das Bluthaft-Emotionale erst die geistige Weihe erhält. Die Familie ist aber nicht Vorbild katholischer Sozialbildung in

demgegenüber früher auf das hingewiesen, was man die genossenschaftlichen Züge der Kirche nennen kann. Freilich hat gerade der große Soziologe des Genossenschaftswesens Otto Gierke diese Züge übersehen. Er sah in der hierarchischen Natur der Kirche nur eine Zweiteilung begründet, in einen aktiven Teil, die Priesterschaft, und in einen passiven Teil, das Laientum. In Wahrheit stellt die Kirche ein lebendiges Gebilde dar, für dessen Wohl beide Teile verantwortlich sind, und das Verhältnis dieser Teile, der lebendigen Glieder des lebendigen corpus Christi mysticum, ist das Verhältnis stets austauschender Wechselwirkung.[16] Hinzukommt, daß das kirchlich-priesterliche Beamtentum schon wegen des Zölibats niemals zu einer aus sich selbst sich ergänzenden „herrschenden Schicht" werden kann, also als eigentliche „Bureaukratie" in antidemokratischem Sinne weniger wirken kann. Noch mehr fällt ins Gewicht, daß die Kirche zweifellos demokratisierende Sozialbildungen in sich aufgenommen hat, ja sogar, in verschiedenen Ordensschöpfungen aus sich heraus erzeugt hat. Ohne eine innere Verwandtschaft der Kirche zum Genossenschaftswesen ist es z. B. schwer erklärlich, daß das deutsche Einungswesen seinen Durchbruch durch den Feudalismus und seine Blüte zu einer Zeit erlebte, die man mit Recht als eine katholische Kulturperiode bezeichnet hat. Unmittelbar mit der Kirchenneuerung erwuchs dem Einungswesen sein schärfster Feind, der Absolutismus. Wir wollen hier dem zu Grunde liegenden ideologischen Zusammenhang nicht näher nachgehen, aber es wird immer für Gierkes[17] Geschichte des Genossenschaftswesens ein zweifelhaftes Kapitel bleiben, daß er in der Reformation den Höhepunkt des germanischen Einungswesens sieht und doch feststellen muß, daß es zur selben Zeit seine innere Kraft völlig verliert. Wenn man ferner beobachtet, wie zahlreiche Veränderungen und Vertiefungen des religiös-innerkirchlichen Lebens zu allen Zeiten der Kirchengeschichte oft genug von unten her entstanden und sich durchsetzten, steht man vor Erscheinungen, die mindestens einen Zweifel an der einseitigen Auffassung der Kirche als eines reinen

---

ihrer Struktur als Herrschaftsverband. Mit Recht bemerkt aber zudem schon O. Gierke auch genossenschaftliche Elemente im Familienverbande.

16. Darüber sehr gut von Nostitz-Rieneck in den „Stimmen aus Maria-Laach" Bd. 60, 61.

17. Das deutsche Genossenschaftsrecht I, Berlin 1868, 296 ff.

Herrschaftsverbandes wecken. Unter diesen Erscheinungen nehmen die Bettelorden einen hervorragenden Platz ein, weil sie nicht nur, wie wohl alle Orden, einer „außerbehördlichen“ Initiative entsprangen, sondern auch in ihrem Geist und ihrer Struktur gegenfeudalistische, demokratische Züge aufweisen. Schnürer[18] verweist darauf, daß die Franziskaner seit 1224 in Oxford ihr Hauptstudienhaus besaßen, daß ihre „volkstümliche Art“ dem „demokratischen Zug in den konstitutionellen Kämpfen“ Englands (Magna Charta 1215, Unterhaus 1295) entsprach. Damit verbanden sie „eine selten freie Kritik der Autoritäten“. Ihr Gönner, der Oxforder Kanzler Robert Grosseteste, war selbst aus ärmlichen Verhältnissen hervorgegangen. Er will aus den Franziskanern „hochgebildete geistige Führer des Volkes“ machen und durch sie die „feudal gerichteten Benediktiner“ ersetzen.[19] Vor allem sind die später nochmals zu erwähnenden nahen Beziehungen der Bettelorden zum aufstrebenden städtischen Bürgertum nicht zu vergessen, also zu jenen Kreisen, die vor allem das mittelalterliche Einungswesen entwickelten.

Nicht so deutlich an der Oberfläche liegen die Beziehungen des Jesuitenordens zur Demokratie. Seine innere Struktur, die starke Hervorhebung des Gehorsamsgelübdes, vor allem aber die Zeit seiner Entstehung, weisen scheinbar völlig in die entgegengesetzte Richtung. Der Orden entsteht, als die Reste des alten Feudalismus, aber auch die Ansätze genossenschaftlich-demokratischer Verfassungen vom langsam sich durchsetzenden Absolutismus nach und nach überwältigt wurden. Der Orden fällt in eine Zeit reinster Herrschaftsverbände mit scharfer zentralistischer Tendenz, sowohl im Staat als auch in der Kirche. Anderseits aber ist zunächst zu bemerken, daß die gesteigerte Betonung der päpstlichen Spitzengewalt, für die sich ja der Orden mit besonderer Wärme, aber auch mit klaren Abgrenzungen gegenüber dem Weltlichen einsetzte, an sich eine antiabsolutistische Tendenz hatte. Es sollte der religiöse Charakter der von Christus als Weltkirche gestifteten Kirche vor der Vernichtung durch die staatlichen Absolutismen legitimistischen oder nationalistischen

18. Kirche und Kultur im Mittelalter II, Paderborn 1926, 399 ff.

19. Die wertvolle Dominikusbiographie von Heribert Christian Scheeben, Freiburg 1927, weist in dieselbe Richtung, konnte aber für diese Arbeit nicht mehr benützt werden.

Gepräges bewahrt bleiben. Dieser Absicht diente die tiefschürfende philosophische Besinnung auf die Grundidee staatlichen Zusammenlebens, eine Besinnung, die gerade aus dem Schoße des Jesuitenordens heraus, wie wir sahen, die Herausarbeitung der Rechte des Individuums, die staatliche Vertragstheorie und die Volkssouveränitätslehre ergab. Ferner war der Jesuitenorden selbst, noch mehr als die Bettelorden, aus der individuellen Initiative eines einfachen Kirchenmitglieds, gewissermaßen von unten her innerhalb der Kirche, entstanden, worin wir ebenfalls schon einen demokratischen Zug des kirchlichen Lebens erblickt haben. Er setzte sich durch, anfänglich gegen die Widerstände der kirchlichen Autorität, und jedenfalls mit einer inneren Einrichtung, die den Zeitgenossen geradezu als eine Art Revolution gegen die Tradition und die überkommenen Formen und Bindungen innerhalb der Kirche erschien. In diesem Sinne war er ein echtes Kind des „Individualismus" der neuen Zeit, und wenn er, wie unsere Betrachtung noch zeigen wird, diese neue Zeit von der „Entgottung", von der „Säkularisierung" zurückrufen wollte, so war es nur eine Auswirkung seines Mitfühlens mit ihr, wenn er vor allem auf die religiöse Erwärmung des Eigenlebens der Individuen zielte.[20] Von dieser Einstellung her konnte er auch ein inneres Verhältnis zur Demokratie gewinnen. Vorläufig freilich verwiesen ihn und die Kirche überhaupt die vielfach antireligiöse und antikirchliche Haltung der neuen individualistischen Bewegung und die tatsächlichen Machtverhältnisse auf die Seite der immer stärker

20. Auch der Typ des „heroischen und tugendhaften Herrenmenschen", der in des spanischen Jesuiten Balthasar Gracian „Handorakel und Kunst der Weltklugheit" ein Ausdruck des aufblühenden religiösen Lebens im 17. Jahrhundert wurde und sogar in Schopenhauer einen deutschen Dolmetsch fand, bezweckt ganz allgemein die Wiederaufrichtung der Religion und Moral in der Welt, und zwar durch das selbstbewußte, eigenständige, religiöse Individuum. Es sind die schon früher erwähnten „männlichen Tugenden", die hier von dem Jesuiten hervorgehoben werden und die bei Gelegenheit auch gegen die Ueberspitzung der damaligen „Herrschaftsverbände" sich auswirken mußten. Jedenfalls war die „Passivität der Guten", die durch die einseitige, lutherische Hervorhebung der sogenannten „duldenden Züge" des Christenmenschen bestimmt war, dem Obrigkeitsstaat günstiger. (Vgl. Dunin-Borkowski, Vermischte philosophische Pfade, in den Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 87.)

werdenden „Herrschaftsverbände“ des staatlichen Lebens. Dabei war die Gedankenwelt des Ordens an sich durch seine Verankerung im Objektiven, in der Offenbarungslehre und im Naturrecht, vor haltlosem Opportunismus gesichert.

Unser Rückweg zum Objektiven in der katholischen Ideenwelt erinnert uns an jene Form und Formung, deren große Bedeutung gerade für die katholischen religiösen Sozialgebilde im ersten Abschnitt hervorgehoben wurde: die Organisation. Hier bietet sich auch Gelegenheit, demokratische Züge im Aufbau des Ordens weiter zu verfolgen. Man hat gerade im Organisiertsein das Geheimnis der Wirksamkeit des Jesuitenordens oft und oft gesehen. Man sieht das Ideal einer tadellos funktionierenden Maschine vor sich, die zudem nicht aus totem, sondern aus lebendig-vernünftigem Material besteht. Die vollkommenste Hingabe des Einzelnen an den „Betrieb“, die wirksamste und zugleich sparsamste Einordnung seiner Tätigkeit und Kräfte auf den Erfolg des Ganzen, scheint erreicht. Es bleibt nur noch zweifelhaft, ob das menschliche Material nach den Grundsätzen des Taylorismus oder Fordismus in seiner Tätigkeit geordnet und instruiert ist. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das „laufende Band“ bei Ford aus dem ganzen Betrieb einschließlich der Menschen eine einzige Maschine macht, indem das Eintreten individuell gearteter Situationen im Fertigungsprozeß nahezu ausgeschaltet ist, so scheint hier das Maximum von Versachlichung bezw. Entpersönlichung der menschlichen Arbeit erreicht. Man ist demgemäß versucht, von einem „Fordismus“ der jesuitischen Organisation zu sprechen, wenn man in den Regeln und im Brief über den Gehorsam[21] das Wort des Ordensstifters vom „Kadaver“ liest, zu dem der Einzelne durch die Eingliederung in die Ordensorganisation und das Gehorsamsgelübde werden solle. Aber abgesehen davon, daß dies Bild vom „Kadaver“ nichts spezifisch Jesuitisches ist, sondern, von der Regel des Mönchsvaters Basilius angefangen, in manchen anderen Ordensregeln vorkommt und vom Ordensstifter also nur übernommen ist, so scheint auch das allgemeine Weltbild des Ordens gegen eine derartige „fordistische“ Auffassung seiner Organisation zu sprechen. Wir haben

21. Epistula de oboedientia, abgedruckt in den „Konstitutionen“.

nämlich früher festgestellt, wie das Hauptinteresse der jesuitischen Weltbetrachtung gerade auf das Wechselnde, Einzigartige, Individuelle, gerichtet ist. Der Sinn der jesuitischen Organisation kann also nicht aus einer derartigen Auffassung ihres Arbeitsfeldes, der Welt, begriffen werden, bei der, wie im fordistischen Arbeitsprozeß, die individuelle, wechselnde Situation bewußt ausgeschaltet ist.

Eher werden wir also noch an das tayloristische Organisationsprinzip denken dürfen, weil dort trotz der ausgebildeten Aufstellung von Regeln und Vorschriften für die einzelne Handlung dem Individuum doch noch ein Rest von persönlicher Entscheidung gegenüber der konkreten, stets andersartigen Situation bleibt. Aber es ist doch auch hier wahr, daß das Taylorsche Organisationsprinzip gewissermaßen nur ungern diesen bescheidenen Rest von Persönlichkeit bestehen läßt, weil es eben unmöglich ist, auch mit einer noch so großen und erschöpfenden Fülle von Vorschriften den konkreten Fall adäquat zu decken. Ignatius, der Ordensstifter, war aber zu sehr Renaissancemensch, um nicht nur gleichsam gezwungen, sondern auch mit positiver Betonung die individuelle Persönlichkeit in seine Organisation einzufügen. Deshalb eilt er der modernen Psychotechnik voraus, ja, er überholt sie um ein Bedeutendes, indem seine Methode der Menschen nicht etwa in mechanischer Weise zu erfassen sucht, sondern bis zum Kern der Persönlichkeit vordringen will. Man hat in diesem Sinne mit Berufung auf Lindworsky[22] die Exerzitien als eine Art von „Berufseignungsprüfung für die Erziehung solcher Menschen, deren Berufstätigkeit von der Religion ausgehen wird", bezeichnet.[23] Abgesehen von anderen Gründen macht es daher schon dieser auf Wahrung der Persönlichkeit bedachte Sinn der jesuitischen Organisation unmöglich, das Ziel der ersten Ausbildung der Ordensjugend, also den Zweck des sogenannten Noviziates, in einer schlechthinnige

---

22. Die charakterologische Bedeutung der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, im Jahrbuch der Charakterologie, Bd. 1, 1924.

23. W. Eliasberg, Richtungen und Entwicklungstendenzen in der Arbeitswissenschaft, im Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 56/1, S. 77. Dort ist verwiesen auf Sachs, Hildegard, Zur Vorgeschichte der Eignungspsychologie, Zeitschr. f. angew. Psychol. Bd. 22, 286 ff.

Gleichförmigkeit anstrebenden „Dressur“ zu sehen, wie es die übrigens sehr materialreichen Untersuchungen von Hermann Stoeckius[24] durchblicken lassen.[25]

Immerhin ist die Organisiertheit des Jesuitenordens sowohl nach Extensität als auch nach Intensität erstaunlich. Wenn wir das organisatorische Material bedenken, das in den drei starken Bänden der Florentiner Ausgabe der „Konstitutionen“ steckt, und dies dann etwa mit der schmalen Ausgabe der ursprünglichen Benediktinerregel[26] vergleichen, fällt diese Entfaltung des Organisatorischen besonders auf. Vielleicht stellt der Jesuitenorden als Organisation einen Höhepunkt im Ordenswesen dar. Wenn wir nach dem Grundmotiv dieser Entwicklung in der Organisiertheit der Orden fragen, so fällt es, von dem stets leitenden Einfluß des religiös-aszetischen Ordensgeistes abgesehen, mit dem Grundmotiv jeder rationalen Technik zusammen, wenigstens bezüglich der späteren Veränderungen in der Organisation. W. Eliasberg[27] gibt als solches Grundmotiv an: „Man fühlt sich der größeren Schwierigkeit des Lebens nicht mehr gewachsen; oder aber man setzt sich Zwecke, die ohne rationale, eben technisch richtige Verwendung von Mitteln nicht mehr durchzuführen sind.“ Die Geschichte der Ordensorganisation beleuchtet

---

24. Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu. Bonn 1918. St. spricht von der „seelischen Fesselung“, wie sie kein anderer Orden bietet, ohne freilich dieses behauptete Spezificum des Ordens zu beweisen. Ueberhaupt will er vor allem Material bieten, keine nähere Bearbeitung. Vgl. auch von demselben Verfasser: Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert, München 1910. 1911. Die Reiseordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert. Heidelberg 1912. Die Pflege der Muttersprache in der Gesellschaft Jesu. Monatsschr. f. höhere Schulen. X. 2.

25. M. Weber (Wirtschaft u. Gesellschaft 145) sieht im Noviziat eine Veranstaltung zur „Weckung“ und „Erprobung“ des veralltäglichten Ordenscharisma. Diese Ansicht steht und fällt natürlich mit seinem naturalistischen Begriff des Charisma, nach Weber des Ausgangspunktes aller Sozialbildung in der Religion während ihrer traditionalen Epoche. In Wahrheit hat das Noviziat nicht als eigentlichen Zweck, den „Ordensberuf“ erst zu „wecken“, weil dieser mittelbar oder unmittelbar von Gott stammt. Es handelt sich nur um eine erste Einführung in Geist und Sitte des Ordens.

26. Schnürer a. a. O. I 122.

27. ebd.

dies. Die anfängliche Organisation der Benediktinerabtei mit ihren charakteristischen Merkmalen der Autarkie und der Ortsbeständigkeit ist aus dem religiös-aszetischen Ordensideal der Klausur und der Verpflichtung der stabilitas loci zu erklären.[28] Aber die monarchische Zentralisierung zur Zeit der Reform von Cluny ist aus dem ersten der von Eliasberg angegebenen Gründe zu verstehen. Man wollte sich durch diese juridische (nicht örtliche) Konzentration vieler Abteien im Interesse der Ordenszucht der Eingriffe weltlicher und geistlicher Großen erwehren.[29] Parallel mit dieser Konzentration geht im Politischen die Durchführung der Organisation der feudalen Gesellschaft in Frankreich.

Stellt schon die Kongregation von Cluny mit ihrer straffen Zusammenfassung unter einem Mutterkloster und mit ihrem engen Anschluß an Rom eine übernationale Gemeinschaft dar, so ist dies noch mehr bei den Cisterziensern der Fall. Diese sind hierin völlig ein Kind ihrer Zeit, die aus der Begeisterung, aber auch der Not der Lage die große abendländisch-christliche Kulturgemeinschaft zu glänzender Offenbarung brachte. Aber dies konnte nur auf dem Boden der Gleichberechtigung der Nationen geschehen, und so bietet die Kreuzzugsbewegung in ihrer Organisation ein mehr genossenschaftliches, nicht monarchisches Gepräge. Entsprechend ist auch die Organisation des Cisterzienserordens:[30] eine konstitutionelle Monarchie mit dem Generalabt als primus inter pares und dem Generalkapitel als oberstem Organ.

Aber der von Cluny eingeleitete Zentralisationsgedanke ist seitdem nicht mehr aus der Geschichte der Ordensorganisation verschwunden. Dieser Gedanke entsprach wohl auch mehr der immer stärker einsetzenden äußeren Wirksamkeit der Orden gegenüber dem bisherigen beschaulichen Leben, zumal die äußere Tätigkeit infolge der durch die Kreuzzüge veranlaßten Erweiterung der Welt nicht nur an Intensität, sondern auch an Extensität zunahm. Mit dem Zentralisationsgedanken hing aber

---

28. Darüber Joh. Haessle, „Das Arbeitsethos der Regel des heiligen Benedikt“ im Anschluß an eine Heidelberger Schrift von B. Kern (Oberrheinisches Pastoralblatt, 27. Jahrg. 1, 2).

29. Schnürer, a. a. O. II 181.

30. Schnürer, a. a. O. II 292.

dann der konstitutionelle Gedanke in innerer Notwendigkeit zusammen. Es war schon rein technisch unmöglich, die Bewegung eines in Weltweite tätigen Ordens von der jeweiligen Entschließung des Stifters oder Leiters abhängig zu machen. Es mußte eine feste Ordnung, eine Summe von „Regeln", eine Verfassung gegeben werden, die eben deswegen als strenge Norm anzusehen war und nicht mehr beinah nur als Erbauungsbuch, wie es einst die braven, aber germanisch-gemütlichen St. Gallener Benediktiner[31] in der Abwehr gegen das militärische, disziplinierte Cluniazensertum vom Regelbuch St. Benedikts behauptet hatten. Freilich bedeutete jede Konstitution eine gewisse Versachlichung des Ordensgeistes, der zunächst in der Persönlichkeit des Ordensstifters ein so hervorragendes und viel eindrucksvolleres Leben gehabt hatte. Daher war, von dieser Seite her betrachtet, die Aufstellung einer Konstitution immer ein Opfer, das nur durch die größeren Vorteile für den Erfolg der Ordenstätigkeit wettgemacht werden konnte. Es ist auch klar, daß dieses Opfer dem sachlich-verstandesmäßig und von Hause aus schon systematisch veranlagten Dominikus leichter fiel, als dem mehr naiv durch herzgewinnendes Beispiel und spontane Tat wirkenden Franziskus.[32] Wir haben deshalb schon früher erwähnt, wie dem romantischen Ritter der Armut, bei dem das alte „Ritterideal" mit einer Disziplinierung der großmütigen Hingabe unvereinbar war, eine Ordensorganisation geradezu abgezwungen werden mußte, während der Gründer des Predigerordens seiner Stiftung eine wohlüberlegte Organisation gab, die, wie schon gesagt, stark demokratische Züge aufwies. Ueberall ist schließlich die Parallele zu den demokratischen Organisationsformen des aufstrebenden städtischen Bürgertums nicht zu verkennen, also zu jenen Kreisen, in denen beide Bettelorden nicht nur ihr Wirkungsfeld, sondern auch ihr hauptsächliches Rekrutierungsgebiet fanden.

Nach beiden Seiten, nach der Zentralisation hin wie nach der Verfassungsordnung hin, bedeutet dann der Jesuitenorden einen Höhepunkt. Die Intensität seiner Tätigkeit,

31. Schnürer, a. a. O. II 293.
32. Schnürer, a. a. O. II 355, 357.

noch mehr aber die durch die Entdeckung der Neuen Welt gesteigerte Extensität[33] verlangte die straffe Zentralisation. Die überhaupt in schnelleres Tempo geratene Gesamtbewegung der Welt wirkte überall in den gesellschaftlichen Gebilden im Sinne der Zentralisierung. So war es in der Kirche, und nicht anders war es in den beginnenden Nationalstaaten und in der Bewegung des jungen Kapitalismus. Ja, was die objektivierende Verfassungsordnung betrifft, so war der Ordensstifter bereits salvis salvandis einem modernen Unternehmer ähnlich,[34] der als Persönlichkeit neben seinem Unternehmen als einem selbständigen Faktor steht.[35] Es war ein objektiv gewordenes Ideal, ein unter Menschen organisiertes Heilandsbild, dem er gleich den anderen seiner Ordensbrüder dienen wollte. So kann P. Lippert[36] mit Recht sagen: „Ignatius war der erste Jesuit, und ein vollkommener Jesuit, aber nicht das Ideal, das den Charakter seines Ordens erzeugt, er steht vielmehr in einer Reihe mit seinen Mitbrüdern dem gemeinsamen Ideal und Königsbild gegenüber."

Nichts ist geeigneter, diese Entwicklung der Organisation zur Entpersönlichung mehr zu zeigen, als die Stellung, die der Abt in der Benediktinerregel einnimmt, im Vergleich zur Stellung des Ordensgenerals in den „Konstitutionen" des Jesuitenordens. Schon rein äußerlich fällt auf, daß in der Benediktinerregel das Kapitel: „qualis debeat abbas esse" nach

---

33. H. Boehmer (Die Jesuiten S. 59) sagt z. B.: „Die Arbeit der Gesellschaft Jesu in den ersten 150 Jahren ihrer Geschichte schildern, hieße die Geschichte des ganzen christlichen Kulturkreises und zum Teil auch der süd- und ostasiatischen Kulturländer im Zeitalter der Gegenreformation darstellen."

34. Vgl. Franz Müller, Der kapitalistische Unternehmer, Würzburg 1926.

35. Vgl. Sombart, Der moderne Kapitalismus II, 1, München, Leipzig 1917 [2], S. 123, wo der Zusammenhang dieses Vorgangs mit der doppelten Buchführung dargestellt ist. Man kann die Parallele für die Entwicklung der Ordensorganisation aufstellen, ohne mit Scheler (Versuche zu einer Soziologie des Wissens 106) die ebenfalls von Sombart aufgewiesene Beziehung zur quantifizierenden, mechanisierenden Weltbetrachtung Newton's auch für das Ordenswesen zu übernehmen. Dies Letztere verbietet sich aus gleich darzustellendem Grunde.

36. Zur Psychologie des Jesuitenordens (1912; [2] 1926) S. 110.

der Einleitung an erster Stelle steht,[37] während in den Satzungen des Jesuitenordens dem General und der Regierung des Ordens überhaupt erst sehr spät ein Abschnitt gewidmet ist.[38] Der Abt ist eben in der Benediktinerabtei die „lebendige Regel“ und nicht das unentbehrliche Glied eines Verwaltungsstabes.[39] Der Gehorsam ihm gegenüber als dem Stellvertreter Gottes ist mithin vor allem eine Leistung persönlicher und dann erst einer gesellschaftlichen Tugend, d. h. der Einsicht und des Willens, durch Gehorsam zum Bestand der Ordensgemeinde beizutragen. Die Gehorsamsleistung im ersten Sinn ist natürlich beim Jesuiten auch gegeben, aber das Moment der gesellschaftlichen Verpflichtung auf das objektive Gebilde des „Instituts“ ist doch sehr betont. Zwar ist der Ordensgeneral auf Lebenszeit gewählt,[40] aber von der satzungsgemäß zu berufenden Generalkongregation als höchster, allein gesetzgebender Instanz abhängig.[41] Die anderen Obern sind für gewöhnlich in ihrer Amtszeit auf drei, höchstens sechs Jahre beschränkt. Alles dies trägt ganz gewiß zur Entpersönlichung der Beziehungen im Orden bei und würde an sich auch die Gefahr einer mechanisierten, seelenlosen Ordensmaschine, eines unpersönlichen, machtbetonten, aber liebeleeren Absolutismus des „Systems“ naherücken. Aber man darf nicht vergessen, daß auch die objektivierte Ordensorganisation dem Ordensmitglied persönlich nahesteht, weil sie eben die Konkretisierung jenes Christusbildes darstellt, das das Zentrum seines Lebens ist. Der kapitalistische Unternehmer kann sein Kapital heute in diesem und

---

37. D. Germain Morin O. S. B., Mönchtum und Urkirche, München 1922, 30.

38. Vor allem der 8. und 9. Teil der „Konstitutionen“.

39. Vgl. Morin, a. a. O. 35.

40. Institutum P. VIII c. 2 n. 1.

41. Form. Inst. Pauli III et Julii III n. 2. Die Gesamtheit der sogenannten „Professen“, die in eigentlichem Sinne den Orden bilden, stellt eine demokratische Genossenschaft dar. Der gewählte Ordensgeneral ist ihr Beauftragter, mit weitgehenden Vollmachten, aber unter Umständen mit bindenden Richtlinien für bestimmte Angelegenheiten von der Generalkongregation versehen. Im übrigen zeigt der die Gleichheit aller Ordensgenossen in etwa durchbrechende Grad der „Professen“, wie weit der Orden von einer rein formalen Demokratie entfernt ist.

morgen in jenem Unternehmen kreisen lassen, wie ihm eben die „ratio“ befiehlt und die aufs äußerste gesteigerte „Rechenhaftigkeit“ und von der Qualität abstrahierende Geldwirtschaft zuläßt, der Ordensmann aber hat seine Seele nur für einen Organismus zu vergeben. Der Unternehmer mag an sein Unternehmen gebunden sein, der Ordensmann ist dem seinigen verbunden. Letztlich ist es eben auch hier wieder das religiöse Moment, die Theo- und Christozentrik, die das Persönliche in den Ordenszusammenhang hineinträgt, ihn gewissermaßen zu einem „Transparent“ der Person Christi trotz aller rationalen Versachlichung und Objektivierung macht. Mag also auch der Jesuitenorden aus Gründen der oben erwähnten rationalen Organisationstechnik an dem allgemeinen Versachlichungsprozeß der kapitalistischen Epoche teilgenommen haben, und mag er sich so, wie übrigens die anderen Orden mehr oder weniger auch, von dem persönlichen Familiencharakter der alten Benediktinerabtei entfernt haben, — das täglich zu erneuernde Christuserlebnis erfüllt das „Institut“ des Jesuiten stets wieder mit persönlichem Leben. Die aus der Analogie der kapitalistischen Wirtschaft schöpfende, extrem formale und mit der Methode der Zweckrationalität arbeitende „verstehende“ Religionssoziologie sieht auch hier durchaus an der Wirklichkeit von „Kirche“ und „Orden“ vorbei, wie wir es allgemein im ersten Abschnitt dargelegt haben. Sie begeht dieselbe methodische Ausschreitung, mit der sie den versachlichten modernen Staat einen „Betrieb“ genannt hat.[42] Die wissenschaftliche Trennung nach Verpersönlichung und Versachlichung ist eben für jede Epoche

---

42. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft usw. S. 29. — Wie wenig anderseits die jesuitischen Theologen geneigt waren, den Staat als einen rationalen Zweckverband von „Interessenten“ zu betrachten, zeigt ihre Betonung des Gemeinwohles als Sinn des staatlichen Zusammenlebens. Lainez z. B. über die Steuern: „Der Zweck der Steuern ist kein anderer als das Gemeinwohl“, und Molina: „Zu seinem privaten Vorteile kann der König keine Steuern erheben, denn das Volk ist nicht für den König, sondern umgekehrt der König für das Volk da.“ Vgl. Rudolf Amberg, Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker, Beiheft zu Bd. II, Heft 3 des „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“, Berlin 1909, S. 64.

der gesellschaftlichen Entwicklung eine vorsichtig zu handhabende Abstraktion.[43]

---

43. Im übrigen werden beide Begriffe sehr unklar und oft in verschiedenen Ebenen der Betrachtungsweise angewandt. Man gebraucht sie: erstens unter dem Gesichtspunkt des Anlasses einer menschlichen Assoziation, zweitens unter dem Gesichtspunkt ihres formalen Lebens oder ihrer Organisationsweise, drittens unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zur geistig-sittlichen Menschennatur. Unter dem ersten Gesichtspunkt wäre z. B. eine auf Blutsverwandtschaft beruhende Assoziation eine persönliche, ein Industriekartell eine sachliche Assoziation. Unter dem zweiten Gesichtspunkt wäre etwa ein Handwerksbetrieb, wo der Meister die „lebendige Organisation" ist, ein „verpersönlichtes" Sozialgebilde, aber ein moderner, durchorganisierter Fabrikbetrieb, wo also das Leben des Gebildes unter einer bis in die kleinste Vornahme reichenden rationalen „Ordnung" steht, die selbst die leitenden Personen lediglich vollstrecken, wäre eine „versachlichte" Assoziation. Aber es ist hier zu bemerken, daß eine so verstandene „verpersönlichte" Assoziation eine weitgehende „Entpersönlichung" ihrer Glieder einschließen kann, während umgekehrt eine „versachlichte" Assoziation mit einem hohen Maß von „Verpersönlichung" ihrer Glieder vereinbar ist. Für den ersten Fall braucht man nur an einen mit Sklaven oder jedenfalls unter brutalem Machtzwang arbeitenden Handwerksbetrieb zu denken, für den zweiten Fall an ein Sozialgebilde, dessen „Versachlichung" und „Ordnung" im Dienste einer von allen Beteiligten in gleicher Weise bejahten und anerkannten Idee steht. Im ersten Fall hätten wir dann, trotzdem der handwerksmäßige Arbeiter ein „Ganzes" des Produkts herstellt, eine weitgehende „Entpersönlichung" der Arbeit, im zweiten Fall, trotzdem der Einzelne vielleicht immer nur denselben Handgriff tut, das Gegenteil. Man mag deshalb immerhin dem einzelnen Arbeiter im „versachlichten" Betrieb das Bewußtsein der Beziehung seiner Arbeit zum Ganzen des Produkts beibringen wollen, etwa durch Belehrung über den Hergang des ganzen Fertigungsprozesses oder durch die Produktionsweise selbst, wie es der Gedanke der „Werkstättenaussiedlung" will, aber es wäre einseitiger, unter Umständen sogar, wie wir sahen, unnötiger „Intellektualismus", darin ausreichende Heilmittel gegen die „Entpersönlichung" der Arbeit sehen zu wollen. Einzig entscheidend für die „Verpersönlichung" oder „Versachlichung" des Zusammenlebens in einer Assoziation ist vielmehr nur dies, ob der Sinngehalt eines Sozialgebildes die geistig-sittliche Menschennatur seiner Glieder, die unveräußerliche Subjektstellung jedes Menschen in jedem Geschehen, wahrt oder nicht. Wo bestimmte Schichten der Mitglieder zu reinen „Objekten" des Geschehens werden, haben wir eine im eigentlichen Sinne „entpersönlichte" Assoziation, mag sie auch unter dem zweiten Gesichtspunkt noch so „persönlich" sein, und wo die geistig-sittliche Subjektsstellung aller Mitglieder gewahrt bleibt, liegt eine „verpersönlichte" Assoziation vor, mag sie unter dem zweiten Gesichtspunkt

Im Zusammenhang mit dieser Betrachtung des Ordens unter dem Gesichtspunkt der kapitalistischen „Rationalität“ und Versachlichung der Organisation ist auch noch seine wirtschaftliche Grundlage zu erwähnen. M. Weber[44] meint, daß die Orden wie überhaupt alle Gebilde mit außeralltäglichem, „charismatischem“ Charakter, auch die Alltagswirtschaft verschmähen, d. h. „die Erzielung von regulären Einnahmen durch eine darauf gerichtete kontinuierliche wirtschaftliche Tätigkeit“. Nach Weber ist es Eigenart der „Charismatiker“, „in voller innerer Indifferenz, unsteten Gelegenheitserwerb sozusagen mitzunehmen“, und wenn sie einem „Rentnertum“ huldigen, dann hat dieses niemals den Sinn einer „alltäglichen Wirtschaftsverflochtenheit“, sondern immer den aristokratisch-außeralltäglichen Sinn der Wirtschaftsfremdheit, Wirtschaftsenthobenheit. Zunächst ist an der Weberschen Theorie wieder der magisch-mystische Ausgangspunkt des Charisma zu beanstanden. Was dann die wirtschaftliche Betätigung der Orden angeht, so ist vor allem hier das Gelübde der Armut von Einfluß, die eine persönliche oder auch zugleich eine gesellschaftliche sein kann. Diese freiwillige Armut ist aber ihrem Sinn nach nicht ein Phänomen der „Außeralltäglichkeit“, der charismatischen Lebensführung, sondern ist ein theozentrisch zu verstehendes religiöses Phänomen, nämlich die

---

auch noch so „versachlicht“ sein. Es ist also z. B. die Bedrohung der unveräußerlichen geistig-sittlichen Subjektsstellung im Prozeß der Volkswirtschaft und nicht etwa die Mechanisierung des Arbeitsvorgangs, die den Arbeiter der heutigen Riesenbetriebe von einer „Versachlichung“ seines Lebens sprechen läßt. Die Kämpfe um Arbeitslohn und Arbeitszeit, um das Mitbestimmungsrecht in der Produktionsgestaltung, noch mehr um die psychischen Faktoren des Verkehrstons und des Lebens im Betrieb überhaupt, entspringen dem Streben, diese eigentlich einzige „Objektivierung“ des Arbeiters und der Arbeit abzuwehren. Das angeführte Beispiel aus dem Bereich der wirtschaftlichen Gesellschaft zeigt übrigens auch, wie die Auffassung der Fragen des gesellschaftlichen Lebens als „seelischer Probleme“ eine zwar fruchtbare, aber doch auch nur vorletzte Fragestellung bedeutet, die noch eine weitere Zurückführung auf die metaphysische Grundlage des gesellschaftlichen Seins und Sollens verlangt, also in diesem Sinne und im Rahmen der katholischen Gesamtanschauung nicht „irrational“, sondern „rational“, „intellektualistisch“ entschieden werden muß.

44. Wirtschaft und Gesellschaft 142.

frei gewählte Befolgung des sogenannten „evangelischen Rates“ Christi (vgl. den ersten Abschnitt). Diese Armut der Orden kann nun auf der einen Seite jede Wirtschaftsbetätigung ausschließen und so in der Tat Wirtschaftsfremdheit bedingen, sie kann aber auch anderseits eine weitgehende „Verflochtenheit“ in die Alltagswirtschaft einschließen. Die Bettelorden z. B., die weder Vermögen noch Einkommen als Unterhaltsquelle besitzen und auch sinngemäß ihre Ordenstätigkeit nicht als Erwerbstitel betrachten, betreiben überhaupt nicht die Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge, worin nach Sombart[45] die Wirtschaft besteht.[46] Der Erfolg des Bettelns, die Sachgüterbeschaffung, wird hier keineswegs einer als Wirtschaft zu bezeichnenden Eigentätigkeit verdankt, weder im Sinne der Eigenwirtschaft noch der Tauschwirtschaft, er beruht vielmehr auf einem völlig außerhalb der Wirtschaft liegenden Sinnzusammenhang, nämlich dem rein religiösen, sowohl auf seiten des Bittenden wie auf seiten des Gebenden.

Anderseits schließt die Armut der Orden, wenn sie nur eine persönliche, keine gesellschaftliche ist, die Wirtschaft, und zwar die Alltagswirtschaft, ein. Es kann als ausgemacht gelten, daß die ursprüngliche Benediktinerabtei mit ihrer wirtschaftlichen Autarkie von der Wirtschaftsverfassung des zeitgenössischen römischen Gutshofs (villa) beeinflußt ist.[47] Die späteren cluniazensischen Benediktiner waren ganz mit ihrer Wirt-

---

45. Die Ordnung des Wirtschaftslebens 1.

46. Freilich ist es dabei bemerkenswert, wie der an sich wirtschaftsfremde Bettelorden außerhalb seines Kreises wirtschaftende Menschen voraussetzt, und zwar sogar, wenn wir die historische Entwicklung betrachten, eine fortschreitende Geldwirtschaft. R. von Nostitz-Rieneck bringt den Gedanken, „daß inmitten von rein ländlicher Naturalwirtschaft eine von Gaben lebende und in Städten wohnende Genossenschaft (sc. wie die Dominikaner und Franziskaner) sich kaum halten konnte, die Bettelorden demnach nicht bloß eine Reaktion wider die Gefahren der Geldwirtschaft darstellen, sondern anderseits die Geldwirtschaft voraussetzen“ (s. Graf Paul von Hoensbroechs Flucht aus Kirche und Orden, Kempten-München 1913[6], 133). In einen ähnlichen ökonomischen Zusammenhang bringt die Form des Bettelordens M. Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens S. 130.

47. Joh. Haessle, Das Arbeitsethos, a. a. O. 4.

schaft in die ökonomische Lage der Feudalzeit verflochten. Wir lesen von einer Vermehrung und Ausnützung des Grundbesitzes durch kluge und geordnete Verwaltung,[48] von vorbildlicher Tätigkeit in den Wirtschaftsmethoden und in der Organisation der wirtschaftenden Menschen (Ansiedlung von Zinsbauern, Vital- oder Erbpacht). Auch das Aufkommen größerer Geldmittel aus Zinseinkommen und der Verkauf von Produktionsüberschüssen werden erwähnt.[49] Und erst recht von den Cisterziensern ist die „Fremdheit" gegenüber der alltäglichen Wirtschaft ihrer Zeit zu verneinen. Von ihnen sagt Schnürer, daß sie ihre Handarbeit nicht nur aus aszetischen Gründen verrichteten, sondern „um etwas damit zu erreichen",[50] wobei freilich nur an den Sachgutserfolg des „Werkbetriebes" und an die stete Tendenz zur Verbesserung des technischen Verfahrens zu denken ist, keineswegs aber an einen Verwertungsprozeß von solcher Eigenbedeutung neben dem Werkbetrieb, daß dies mit der zeitgenössischen Wirtschaftsgesinnung der „standesgemäßen Bedarfsdeckung" unvereinbar ist.[51] Jedenfalls aber ist das ökonomische Gebaren der Cisterzienser weder in sich noch der Absicht nach der Ausfluß einer „Fremdheit" gegenüber der Alltagswirtschaft ihrer Zeit.

Wenn es also das von M. Weber aufgestellte „Gesetz" von der Wirtschaftsfremdheit der Orden als „charismatischer Gebilde" nicht gibt, so ist die tatsächliche und in bestimmtem Sinne von uns zu behauptende „Wirtschaftsfremdheit" des Jesuitenordens[52] gegenüber der kapitalistischen Wirtschaft der

---

48. Morin, a. a. O. 141 erwähnt bereits Benedikts Sorge für die Besitzungen des Klosters. „Er folgt darin den erleuchteten Kirchenvätern". „Er ist durchweg ihrer Ansicht, der Reichtum könne uns ebensogut wie die Armut zu Gott erheben".

49. Schnürer, a. a. O. II, 198, 199.

50. Ebd. II 293.

51. Ueber den Unterschied von „Erzeugung" und „Verwertung" des Produkts bzw. „Werkbetrieb" und „Wirtschafts-(Verwertungs)betrieb" i. e. S. vgl. Sombart, Ordnung 43.

52. Wenn M. Weber diese „Wirtschaftsfremdheit" mit der dem Jesuitenorden eigentümlichen Ablehnung kirchlicher Aemter belegen will (Wirtschaft u. Gesellschaft S. 142), so irrt er. Er irrt in demselben Maße, wie er das „Rentnertum" des Stefan George-Kreises auf die typische „Wirtschaftsenthobenheit" dieser „charismatischen" Gruppe von Künstlern

Zeit auf andere Gründe zurückzuführen. Zunächst hat der Orden die Eigentümlichkeit, daß einer bestimmten Kategorie seiner Häuser bezw. den ihnen zugeschriebenen Mitgliedern die persönliche und auch zugleich die gemeinschaftliche Armut zur religiösen Pflicht gemacht ist. Wir denken vor allem an die sogenannten Profeßhäuser.[53] Von ihnen heißt es sogar, daß sie „vorzüglich die Reinheit unseres Institutes“ offenbaren.[54] Von diesen Profeßhäusern gilt also dasselbe, was oben von den reintypischen Bettelorden gesagt wurde, d. h., sie treiben überhaupt keine Wirtschaft im Sinne der Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge. Von den anderen Häusern des Ordens, besonders den Bildungs- und Studienhäusern, die gemeinschaftlichen Besitz und feste Einkünfte haben dürfen,[55] ist folgerichtig zu sagen, daß sie „wirtschaften“. Aber es ist immer eine Wirtschaftsgesinnung der „standesgemäßen Bedarfsdeckung“, nicht des „Erwerbs“, die diese wirtschaftende Tätigkeit normiert. Dieser Sachverhalt, der zweifellos in unserer kapitalistischen Periode eine gewisse „Wirtschaftsfremdheit“ bedeutet, ist zum Verständnis zu bringen. Zieht man die charakteristische Geldrechenhaftigkeit der kapitalistischen Wirtschaft in Betracht, so geht ihre Absicht offenbar nicht auf Deckung eines Sachgüterbedarfs, sondern auf Geldgewinn, d. h., sie sucht aus Geld mehr Geld zu machen. Da nun aber der Orden als Ganzes kein wirtschaftendes Unternehmen ist, sondern geistig-religiöse Ziele verfolgt, kann der Sinn seines Wirtschaftens nur in der Sicherung und Ermöglichung des idealen Zweckes vermittels der nötigen Sachgüterbeschaffung liegen. Ist schon durch diesen Umstand der Sinn der kapitalistischen Wirtschaft nicht erfüllt, so noch mehr durch das kanonische und vom Orden verschärfte Verbot der „negotiatio[56] des Klerus. Der Inhalt dieses

---

und Aestheten zurückführen will, worauf Hintze in der schon erwähnten Besprechung aufmerksam macht.

53. Form. Inst. Pauli III. et Julii III. n. 7. „Konstitutionen“ Teil VI c. 2 n. 2.

54. Epitome 29, § 1, 2°.

55. Epitome 537 § 2. Sie sollen sogar solche Einkünfte haben, Epitome 513.

56. Codex Juris Canonici 142 592 2380. Collectio Decretorum d. 204 § 1. Epitome 533. Ueber den Begriff und die Geschichte des kirchlichen Verbots der negotiatio bringt aktenmäßige Verweise B. Duhr, Jesuiten-

Begriffes liegt eben nach der Absicht des Gesetzgebers gerade in dem kapitalistischen „aus Geld mehr Geld machen". Immerhin ist ähnlich wie bei den Bettelorden manches in der Lebensführung des Jesuitenordens nur auf dem Hintergrund entwickelter Geld- bezw. Verkehrswirtschaft möglich. Sie gestattet ihm, möglichst auf Eigenproduktion zu verzichten, zumal er die aus aszetischem Motiv geübte Handarbeit nicht betreibt. Ausdrücklich ist z. B. bestimmt, daß nicht mehr Laienbrüder als unbedingt nötig aufgenommen werden sollen.[57] Nach der technischen Seite hin ermöglicht ihm ferner die entwickelte Geldwirtschaft etwaige feste Einkünfte, also „Renten", nicht nur auf immobile Güter aufzubauen, sondern auch auf Effekten. Dadurch ist die ihm aus anderen Gründen nötige Bewegungsfreiheit gesteigert. Wenn wir aber dann lesen, daß die Wertpapiere unter allen Umständen „sicher" sein müssen, und daß auch der Schein von „negotiatio" vermieden werden muß,[58] dann wird erneut klar, daß es sich hier nicht um „echtes", sondern um fiktives Kapital, eben um Rentnertum, handelt. Das Wirtschaftsgebahren des Ordens ist in der Tat gegenüber der kapitalistischen Wirtschaft „fremd", hat aber mit einem angeblichen Rest „charisma-

---

Fabeln, Freiburg, 1904 [4]. Dort findet man auch die Literatur über die angeblichen „Handelsgeschäfte" und Reichtümer des Ordens. Speziell über den „Jesuitenstaat" von Paraguay und seinen finanziellen Ertrag für den Orden handelt M. Faßbinder a. a. O. 129. Dadurch sind die Behauptungen Gotheins und Karl Diehls (Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus, Jena 1922 [4], S. 29) wiederum quellenmäßig widerlegt. A. Salz bringt zu seinem Aufsatz „Zur Geschichte der Vermögensverwertung" (Grundriß IV 1, Tübingen 1925, 181) eine Anmerkung mit dem Stichwort „Wechselgeschäfte der Jesuiten" und verweist auf die „Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht", Erlangen 1862 (5. Bd.), S. 177. Eine nähere Prüfung erweist als erste Quelle eine Journalnotiz aus dem Jahre 1786. Inhalt sowohl als Entstehungszeit deuten auf die höchst zweifelhafte, polemisch-phantastische Literatur zur Zeit der Aufhebung des Ordens und der Ausräumung seiner Häuser. Daß etwa der Orden wie nach Sombart (Der moderne Kapitalismus I [2], 628) einst die Templer zur Einsammlung kurialer Gelder benutzt worden sei und außerdem noch ein Geldüberweisungssystem für Private ausgebildet habe, dazu ist weder Beleg noch innere Wahrscheinlichkeit vorhanden.

57. Epitome 42 mit Verweis auf die „Konstitutionen".

58. Epitome 559 § 2.

tischen Wesens“ nichts zu tun. Mit dieser Darstellung der wirtschaftlichen Organisation haben wir die Betrachtung des Ordens als organisierten Gebildes beendet. Seine Organisiertheit in sich genommen ist entsprechend dem ersten Abschnitt und den früheren Ausführungen dieses Kapitels als äußerer Ausdruck jener Orientierung am Objektiven, an der „Form“, zu verstehen, die der katholischen religiösen Sozialbildung überhaupt eignet.

Drittes Kapitel.

Die Forderung der harmonischen Totalität des Lebens.

Die Forderung der „harmonischen Totalität des Lebens“ bedeutet im Sinne der im ersten Abschnitt entwickelten Auffassung des Katholizismus über Religion und Welt, daß unbeschadet der relativen Eigenständigkeit der einzelnen Kultursachgebiete erst die religiöse Zentrierung dem einzelnen Menschen wie der Kulturmenschheit harmonische Einheit und Geschlossenheit verleiht. Nun scheint diese „harmonische Totalität“ vom Religiösen her auf den ersten Blick nirgends leichter als im Ordensleben. Hier ist das alle Harmonie tragende religiöse Moment nicht nur vorhanden, sondern auch aus den übrigen Lebensgebieten herausgehoben und zum alleinigen Lebensinhalt gemacht. Die „Weltflucht“ scheint tatsächlich zur harmonischen Totalität des Lebens am schnellsten und sichersten zu führen. Aber wir sahen auch schon im ersten Abschnitt, wie die rein negative Auffassung der „Weltflucht“, d. h. die Lösung jeder inneren Beziehung zur stets fortlebenden Kulturmenschheit, nicht zur harmonischen Totalität, sondern zur Einseitigkeit und Verkümmerung führt. In dieser verschiedenen Wirkung der „Weltflucht“ sahen wir gerade vom katholischen Standpunkt aus den Unterschied von Orden und christlicher Sekte. Aus dem für alle Ordensmitglieder gleichen Christusbilde lassen sich, wie verschieden es auch für die einzelnen Orden sein mag, die Züge des lebendigen, intensiv und extensiv universal fortlebenden Christus nicht wegdenken. Dies ist mit dem ontologischen Tatbestand des Gottmenschen Christus gegeben, daß er als göttlicher Schöpfer-Erlöser und als Gottmensch eine innere, positive Beziehung zu jedem

Augenblick und jeder Stufe der fortlebenden Menschheit hat. Das universale Sozialgebilde, das aus der Anerkennung dieses lebendigen Christus unter den Menschen entsteht, ist ja gerade, wie wir sahen, die Kirche. Daran kann kein Orden vorübergehen, so wahr sein Christusbild eben ein Christusbild ist, und darin wurzelt mit innerer Notwendigkeit die Beziehung des Ordens zur Kirche. Seine „Weltflucht" ist niemals negativ, sie bedeutet immer einen Beitrag zum Leben der Kirche, d. i.. zu der in und mit dem lebendigen Christus bezw. der Gnade fortschreitenden Kulturmenschheit.[1] Wir erwähnten früher, wie das Christusbild des Franziskanerordens vor allem die eine Quelle des lebendigen Christus der Gegenwart frisch erhält, die Ueberzeugung und das erwärmende Berührtsein von der historischen Wirklichkeit der Erlösung, indem der Franziskaner sich an den niedrig geborenen und leidenden Herrn anschließt. Das Christusbild der Benediktiner rührt an die andere Quelle des lebendigen Christus, an sein theozentrisches und zudem allen Erlösten gesetztes Endziel. Christus ist ihm der jenseitige, verklärte Gott-König. Beide Orden erfüllen also ihre eben betonte, notwendige innere Beziehung zur Kirche als dem Sozialgebilde des universal lebendigen Christus dadurch, daß sie durch ihr Christusbild die Quellen des lebendigen Christus immer wieder den Kirchengliedern bewußt machen. M. a. W.: das Christusbild der Franziskaner und Benediktiner bedeutet für die Glieder der Kirche den steten Hin-

1. Es ist wie eine Bestätigung dieser stets positiven Seite der Ordens-„Weltflucht", wenn sie ungewollt Wirkungen für die Welt erzielt. Die Flucht Benedikts aus der römischen Stadtkultur bedeutete eine Wiederentdeckung der Naturfreude für die Menschheit, eine Belebung und seelische Anregung der Berufstätigkeit des Landwirts. Vgl. Schnürer, a. a. O. I 128 u. II 99, wo das Gedicht eines Reichenauer Mönchs auf den Gartenbau und der poetische Erguß Alkuins über sein Kloster erwähnt sind. — Die „Weltflucht" der Jesuiten, ihr Umfassen eines Christusbildes, das, wie wir sehen werden, eine so positive Wertung der Welt einschloß, verstärkt im Katholizismus jene Weltoffenheit und Wirklichkeitsfreude, die wir vor allem in der Kunst der Gegenreformationszeit bewundern. Dahin zielt es wohl, wenn E. Gothein (Reformation und Gegenreformation, a. a. O. 170) von dem von den Jesuiten inspirierten „ästhetisch durchgebildeten Dasein" spricht, das „einen Reiz auch auf die höheren Schichten der Protestanten, namentlich in Frankreich" ausübte, und bei der Konversionstätigkeit der Jesuiten seine Rolle spielte.

weis auf jenen Tatbestand, aus dem der universale Anspruch des lebendigen Christus, für jede Zeit und jedes Leben Zentrum zu sein, erfließt. Dieser Tatbestand liegt in der historischen Wirklichkeit der universalen Erlösung und in der endgültigen jenseitigen Bestimmung der ganzen vernünftigen Schöpfung.[2]

Das Christusbild des Jesuitenordens bezieht sich nun nicht auf den Tatbestand, der jenen Anspruch begründet, sondern auf den Anspruch selbst. Der Sohn, der für die Wiederherstellung der Ehre des göttlichen Vaters in die Welt eintritt, also für die religiöse Zentrierung jeder Zeit und jedes Lebens kämpft und dafür um Mitarbeiter wirbt — das ist der evangelisch-apostolische Ausdruck des jesuitischen Christusbildes. So hat es der Ordensstifter in den „Exerzitien"[3] gezeichnet. Die dort gegebene Betrachtung vom „Reiche Christi" enthält diesen Kerngedanken. Das Kreuzzugsmilieu, das ihr den Hintergrund gibt, ist nur Ausschmückung, beleuchtet aber die Gesinnung, die in den Mitstreitern des Herrn lebendig sein soll. Der Orden setzt sich also für die praktische Auswirkung der Idee vom fortlebenden Christus ein, er kämpft dafür, daß die göttlich-christlichen Grundsätze in jeder Zeit, in jedem Leben und in allen Gebieten des Menschheitslebens letzte und höchste Richtlinien seien. Christus als hilfesuchender Kämpfer gegen die Entgottung der Welt — das ist sein Christusbild. Indem er sich so unmittelbar für den lebendigen Christus einsetzt, leistet auch er den Beitrag zum Leben der Kirche, der ihm als Orden, wie wir sahen, innerlich notwendig ist. Denn eintreten für die Idee des lebendigen Christus, heißt zugleich und mit größter Unmittelbarkeit eintreten für die universale Entfaltung der gesellschaftsbildenden Natur die-

---

2. Aus dieser inneren Beziehung zur Kirche als dem fortlebenden Christus ergibt sich dann auch, daß beide Orden eine aktive Haltung zum Gesamtumfang der jeweiligen Wirklichkeit keineswegs ausschließen. Joh. Haessle nennt sogar die Arbeitsidee des Benediktinerordens „dynamisch" im Gegensatz zur orientalischen Kontemplation und sagt, daß diese Arbeitsidee den westlichen Christen die „praktisch-rationale Lebensführung", den fortschrittlichen „Rhythmus der okzidentalen Kulturbetätigung" gelehrt habe (l. c. Oberrh. Pastoralblatt, 27. 2).

3. Feder, a. a. O. 59 ff.

ses Christus, für die Kirche, wie aus unseren Darlegungen im ersten Abschnitt hervorgeht. Der Kampf gegen die Entgottung der Welt und der Kampf gegen die Entkirchlichung der Welt sind eben nach der katholischen Auffassung der christlichen Ideenwelt identisch.[4] Mit seinem Christusbild ist der Jesuitenorden nur ein Exponent des allgemein-katholischen Bewußtseins. Und wenn ferner im Programm des Ordens die nachdrückliche Sorge für das Seelenheil des Nächsten so sehr betont ist,[5] so ist auch dies nur ein Ausfluß des Eintretens für die Herrschaft Gottes in der Welt. Es liegt die Ueberzeugung darin, daß jeder, der den Anspruch Gottes nicht anerkennt, zur einmal endgültig unterliegenden Partei gehören wird.

Man wird jetzt verstehen, wie weit es richtig ist, daß im Sinne des Jesuitenordens das Jenseits in das Diesseits hinabsteigen, und daß der Jesuit dazu mithelfen soll. Darin ist dann zweierlei enthalten: einmal eine entschieden positive Wertung der menschlichen Arbeit und Mitwirkung mit dem göttlichen Wirkfaktor, der Gnade, also eine stark dynamische Arbeitsidee, und dann eine positive Wertung des Diesseits, genauer der menschlichen Kulturentwicklung, der Entfaltung der „Humanität". Was zunächst die Arbeitsidee betrifft, so besagt sie vor allem höchste Aktivität. Es ist ja ein Vorarbeiter vorhanden, wie er aktiver nicht gedacht werden kann: der gottmenschliche Erlöser. Wenn Holl[6] sagt: „ein stärkeres Motiv ethischen Handelns kann es nicht geben, denn sich als Werkzeug des Höchsten zu wissen", so zeichnet er die Situation des Jesuiten. Die ersten Betrachtungen der Exerzitien machen den Menschen klein vor Gott und führen ihn seinem Damaskus zu.[7] Aber dann geschieht in der Betrachtung vom „Reiche Christi" das Unerwartete, daß derselbe übermächtige

---

4. Daß dies nicht „die Herrschaft der hierarchischen Kirche im Sinne des alten Papaldogmas bedeutet", wie H. Boehmer sich ausdrückt (Die Jesuiten 53) wird noch auszuführen sein, ist aber auch schon aus unserer Darlegung über den „lebendigen Christus" und das um ihn sich bildende Sozialgebilde der Kirche zu entnehmen.

5. Summarium Constitutionum 2 — Epitome 1—3.

6. Die Rechtfertigungslehre 42.

7. Feder a. a. O. 31—58.

Gott durch Christus den Menschen, der noch geschlagen am Boden liegt, zur Hilfe und Mitwirkung gegen die Entgottung der Welt aufruft. Und Paulus erhebt sich, losgelöst vom Diesseits, und doch wieder entschlossen, alle seine Kräfte für die religiöse Arbeit in diesem Diesseits einzusetzen. Gerade das nunmehrige Verwurzeltsein in Gott, das „feste Fußen in einer jenseitigen Welt“ erweist sich als die beste Disposition, die Dinge dieser Welt im richtigen Lichte zu sehen und „charaktervoll in ihren Gang einzugreifen“.[8]

Man hat mit Recht zu dieser religiösen Vorstellung von der Mitwirkung des Menschen mit dem Handeln Gottes das im Jesuitenorden besonders gepflegte spekulative System des „Molinismus“ in Parallele gesetzt. Der Molinismus versucht die schwierige Frage des Zusammenhangs von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit in einer Weise zu lösen, die man immer als eine starke Betonung der kreatürlichen Eigenwirksamkeit aufgefaßt hat. In der Tat ist es auffällig, daß der Orden in diesem Falle ein bestimmtes System, wenn auch wieder nicht offiziell, bevorzugt, wo er doch sonst, wie wir früher schon bemerkten, nicht zur Aufstellung wissenschaftlicher Systeme neigt. Aber gerade der Grund, den wir dafür früher anführten, läßt auch die Vorliebe

---

8. Holl fügt hinzu: „Es genüge an den einen Cromwell zu erinnern“. Aber bei ihm sei die Religiosität eine „natürlich gewordene, selbstgewonnene“ gewesen, während sie in den Exerzitien „künstlich und nach starker Inanspruchnahme der Einbildungskraft“ erzeugt wurde. Aber man braucht nur die Wirkungen der Exerzitien zu beachten, um auch ihnen die Schaffung religiöser Persönlichkeiten zuzusprechen. Holl selbst spricht von der „männlichen Erhebung eines prinzipiellen Entschlusses“ in den Exerzitien, und die Vorrede E. Gotheins zur ersten Auflage seines „Jesuitenstaats“ ist nicht ohne Anerkennung der Jesuiten als Männer. Dort heißt es: „Wer seine volle Kraft in den Dienst eines Ideals gestellt hat, ist der Anerkennung der Kulturgeschichte würdig, selbst wenn dieses Ideal ein Irrtum ist. Mißachtung gebührt nur denen, die mit einem Prinzip spielen, die sich weder seiner Tragweite bewußt sind, noch die Energie des Geistes besitzen, sich ihm zu opfern“. Es ist also die Auswirkung der in den Exerzitien geschaffenen starken religiösen Persönlichkeit, die den Ordensstifter trotz der „Weltflucht“ in die Welt zur Arbeit zurücktreibt, keineswegs aber nur ein „allgemeiner Drang zu wirken“ und die „eigene kühle praktische Reflexion“, wie Holl will (Die geistlichen Uebungen usw. S. 27, 29).

für den Molinismus verstehen. Die Welt„anschauung“ des Ordens ist vorzugsweise auf das Individuelle, Einzigartige im Wirklichen, gerichtet und dann erst auf das Allgemeine, Wiederholbare, Gesetzmäßige, Dauernde. Die Tatsetzung des freien göttlichen Geistes ist es vor allem, die in diesem Weltbild aufleuchtet. Wir haben aber auch früher darauf hingewiesen, wie gerade im Theismus die gesteigerte Persönlichkeit Gottes durchaus nicht die Auflösung, sondern im Gegenteil die Betonung der kreatürlichen Persönlichkeit bedeutet. Und nun ist es der Molinismus, der, wie P. Lippert[9] bemerkt, den „wertvollen Kern des Individualismus, die überragende Bedeutung der individuellen Persönlichkeit anerkennt...“[10]

Immer aber darf man nicht vergessen, daß nicht diese philosophische Begründung die gesteigert jesuitische Aktivität speist. Es bleibt als eigentliche und tiefste Begründung der religiöse Gedanke, vom Erlöser-Christus zur Mitarbeit an der Führung der Welt zu Gott aufgerufen zu sein. Es ist also im unmittelbarsten Sinne „Berufs“arbeit, die mithin schon aus diesem Grunde nicht zur „seelenlosen Betriebsamkeit“ werden kann. Wenn H. Boehmer[11] daher den Orden wegen seiner vielgestaltigen Tätigkeit, zumal im Anfang, eine katholische Heilsarmee nennt, so ist doch, von der Vermittlung objektiver Gnade abgesehen, die religiöse Motivation der Ordenstätigkeit und der aus der religiösen Motivation sich ergebende Takt in der Wahl der Arbeitsmittel und Methoden zu unterstreichen. Jedenfalls ist bei dem Jesuitenorden schon seiner Herkunft wegen nicht der Fall, was man bei der Heilsarmee vermuten möchte, daß nämlich die Betriebsamkeit eine Verwandtschaft mit der Arbeitsgesinnung der englisch-amerikanischen kapitalistischen Umwelt verrät. Die Be-

---

9. Zur Psychologie usw. 126.

10. Es ist also schon aus diesem Zusammenhang heraus eine Konstruktion, wenn E. Gothein im „Jesuitenstaat“ von Paraguay die äußerste Konsequenz des jesuitischen Gesellschaftsideals der „Unfreiheit“ und in der Kolonie William Penn's die äußerste Konsequenz des protestantischen Gesellschaftsideals der Freiheit sehen will (Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay 274). Vgl. auch unsere Ausführungen über Katholizismus und Demokratie.

11. Die Jesuiten usw. V.

triebsamkeit ist beim Orden durch den Gedanken der religiösen Berufung zur Mitarbeit mit dem arbeitenden Erlöser vollkommen erklärt. Und vollends die höchste Auswirkung der kapitalistischen Arbeitsgewinnung, das dämonische „Arbeiten, um zu arbeiten", wird man in der Arbeitsidee des Ordens vergebens suchen. Wie jedes echte religiöse Leben und wie das Leben überhaupt, strebt auch die jesuitische Mitarbeiterschaft mit Christus einem ruhenden Ziel, einer befriedigenden Sinnerfüllung zu. Wohl kann auch im Orden ein reines „Tunbedürfnis"[12] empfunden werden, wie es etwa der Gelehrte und der Künstler empfinden, wenn ihnen das Schaffen als solches Bedürfnis ist. Aber selbst dann ist es doch immer das Streben nach vollkommener Berufsentfaltung der Persönlichkeit, das auch dem „Tun, um zu tun" einen statischen Endsinn, und zwar einen geistig-sittlichen, gibt.

Freilich ist es gewöhnlich das Streben nach einem außerhalb des Handelnden liegenden Erfolg, die Befriedigung des „Habenbedürfnisses", das die Motivation der Arbeit, zumal im Kapitalismus, abgibt. Und auch die jesuitische Arbeit ist in diesem Sinne vorzüglich auf den Erfolg eingestellt. Bei aller Betonung der sogenannten „guten Meinung", daß es also bei der Handlung, ob sie nun erfolgreich sei oder nicht, vor allem auf die gute Absicht ankomme, erhofft man im Orden von der Tätigkeit „Frucht"[13] und trifft unter dieser Rücksicht die Auswahl nach Gegenstand und Methode der Arbeit. Diese Betonung des Erfolgsmomentes weist eine Aehnlichkeit mit der calvinischen Arbeitsidee auf, wie sie uns M. Weber in Verbindung mit seiner Theorie vom Zusammenhang der calvinischen Ethik und des kapitalistischen Geistes entwickelt hat. Aber bei näherem Zusehen entdecken wir einen tiefgreifenden Unterschied. Man kann aus der M. Weberschen Theorie die dogmatische Idee nicht entfernen, ohne die Theorie wesentlich zu verändern und überhaupt aufzugeben, wie er selbst der Kritik gegenüber betont hat.[14] Diese dogmatische Idee liegt aber gerade darin,

---

12. v. Degenfeld-Schonburg, Die Motive des volkswirtschaftlichen Handelns und der deutsche Marxismus, Tübingen 1920, S. 20, unterscheidet Tunbedürfnisse und Habenbedürfnisse.

13. Summarium Constitutionum 1.

14. Z. B. im 1. Band der „Gesammelten Aufsätze zur Religionssozio-

daß der „Auserwählte“ seinen Gnadenstand durch praktisches, erfolgreiches Wirken in der Welt „bewährt“. Es ist also bei M. Weber so, daß der Erfolg den „Beruf“ macht oder wenigstens „offenbar“ macht. Gerade umgekehrt ist es beim Jesuiten. Hier ist zuerst der „Beruf“ gegeben, um dann zum Erfolg zu führen. Denn der jesuitische Beruf wurzelt ja in der Idee, beim Werk des Erlösers mitzuarbeiten und zwar auf seine gehilfensuchende Anregung hin. Dann ist es aber klar, daß diese erbetene „Mitarbeit“ auch einen Erfolg intendieren muß.

Von dieser primären Erfolgsbetonung in der Arbeitsidee aus ergibt sich ganz natürlich die Konsequenz, daß der höchste Erfolg[15] anzustreben und demgemäß die aussichtsreichste Gelegenheit und die „zweckrationalste“ Methode ins Auge zu fassen ist. Wenn also einmal das Erfolgsmoment in der Arbeitsidee religiös fundiert ist, wie es eben geschehen ist, braucht die zweckrationale Methode keine eigene Fundierung in irgendeiner besonderen Idee der Religiösität oder Weltanschauung mehr. Die zweckrationale Einstellung ergibt sich für jeden den besten Erfolg anstrebenden Menschen von selbst. Wenn man daher von der Arbeitsweise des Jesuitenordens mit Recht sagt, daß sie mit der rationalen Mittel-Zweckkategorie arbeite, daß sie ohne überängstliche Wahrung der Tradition auch vor neuen Methoden nicht zurückschrecke, so ist dies allein aus dem religiös motivierten Streben nach dem höchsten Erfolg der „Mitarbeit“ mit dem Erlöser zu verstehen. Man braucht dann wohl nicht auf vermutete Züge der Aufklärung im Weltbild des Ordens zurückzugreifen, also auf jene theoretische Auffassung der Aufklärung, daß „alles der rationalen Konstruktion zugänglich sei“, eine Auffassung, deren praktische Folgen man dann in Traditionslosigkeit und rationaler Methode des Handelns er-

---

logie“, Tübingen 1922), in der Anmerkung zu S. 40, wo er von dem religiösen Glauben spricht, „der Heilsprämien auf eine bestimmte (in diesem Fall: methodisch-rationale) Lebensführung setzt“.

15. In der schon öfter angezogenen Betrachtung von „Reiche Christi“ wird ausdrücklich von einem beabsichtigten „Siege“ gesprochen, und diejenigen „Mitstreiter“ des Herrn, die sich „besonders“ auszeichnen wollen, haben diese „Mehrleistung“ nicht nur in einer größeren Hingabe an den Führer, sondern auch in einem höheren tatsächlichen Beitrag zum Enderfolg zu erblicken. Vgl. Feder, a. a. O. 61.

blickt. So ist es denn die religiöse „Mitarbeitsidee", die in der Arbeit des Ordens jene gesteigerte Aktivität und jene zielstrebige, am möglichen Erfolg sich orientierende Auswahl des Arbeitsgebiets und der Arbeitsmethode erzeugt. In diesen äußeren Zügen, wenn auch, wie gesagt, keineswegs in der Motivierung, nähert sich die Arbeitsidee des Ordens der des Kapitalismus.

Daher wird man es auch schließlich sehr verständlich finden, daß aus einem nach Sombart[16] mit so gering entwickeltem „kapitalistischen Sinn" begabten Volke wie dem der Franzosen eine bemerkenswerte Opposition gegen die dynamische Arbeitsidee des Ordens erstand, und zwar in seinem eigenen Schoße. Dies Betriebsame und Tätige im Wirken des Jesuiten zeigte sich nämlich nicht nur in der religiösen Arbeit an anderen, sondern auch an sich selbst, im Werke der Selbstheiligung. Diese Aktivität erzeugte nun die oppositionelle Haltung derer, die alles von Gott erwarteten und sich selbst in eine mehr passive, rezeptive Rolle zurückzogen: ein spirituelles Rentnertum. In seinem Buche „Histoire littéraire du sentiment religieux en France"[17] kommt Bremond auf diese antiaktivistische Strömung im Orden zu sprechen. Sie ist vor allem durch die Namen Louis Lallemant und Jean Joseph Surin bezeichnet. Ihre Richtung bedeutet eine Wendung zur kontemplativen Innerlichkeit und eine weitgehende Abkehr von der Aktivität, besonders der äußeren. Von dieser „Kritik der Aktion" sind auch Handlungen wie Predigen, Beichthören, Unterricht, Kranken- und Armenpflege, Missionsarbeit nicht ausgenommen. Man sieht, hier ist eigentlich die religiöse Grundidee des Ordens, die der Mitarbeit mit Christus, sehr abgeschwächt, ganz abgesehen von der immerhin gegebenen Gefahr des damals von der Kirche verurteilten Quietismus.[18] Daher hat denn auch weder diese Richtung im Orden noch auch die spätere ebenfalls die Aktivität bemängelnde Kritik der Jansenisten die Jesuiten von ihrer dynamischen Arbeitsidee abge-

16. Der Bourgeois, a. a. O. 179.

17. Paris. Der fünfte Band des Werkes handelt über die jesuitische Religiosität des 17. Jahrhunderts.

18. Vgl. hierüber Kurt Reinhardt, Mystik und Pietismus, München 1925.

bracht. Diese Idee bedeutete eben für sie keine veräußerlichte Betriebsamkeit, sondern tiefsten religiösen Gehalt: Mitarbeit mit dem Erlöser in und an der Welt. Und in demselben Maße wie der anbrechende Kapitalismus und andere Mächte die Welt in immer mehr gesteigerte Bewegung brachten, ward diese gesteigerte Bewegung auch für die Kirche, d.. i. für den im und mit der Welt fortlebenden Christus nötig. Dies konnte für die praktische Ausführung der „Mitarbeit mit Christus" nicht ohne Wirkung sein. Sie liegt in der dynamischen Arbeitsidee des Jesuitenordens am ausgeprägtesten vor uns.

Ein weiteres Wort ist noch über die Zweckrationalität des jesuitischen Handelns zu sagen. Ihr Ursprung liegt, wie oben ausgeführt wurde, ganz im Religiösen. Aber als Vollzugsweise stellt das zweckrationale Handeln auf religiösem Gebiet wie auch auf anderen Gebieten eine Eigenart dar, die dann auch hier wie dort ihren Gegensatz in einer anderen Weise zu handeln hat.

Die Zweckrationalität, die die erfolgsbetonte dynamische Arbeitsidee in den Vollzug der Handlung hineinprägt, stellt vor allem einen gewissen Gegensatz zur „liturgischen" Handlung dar. Denn gerade die liturgische Handlung ist hinsichtlich der Vollzugsweise traditional, nicht rational bestimmt. Es kommt z. B. bei ihr, vorzüglich aus religiöser Ehrfurcht, und weil nicht eigentlich der individuelle Mensch, sondern Christus bezw. die Kirche handelt, darauf an, daß immer dasselbe und auf dieselbe Weise geschieht. Die unter dem Gesichtspunkt des Erfolges stehende dynamische Arbeitsidee ist an sich traditionslos, sie fragt nur, ob die gewählte Vollzugsweise unter den jeweiligen konkreten Umständen dem Mittel-Zweckverhältnis entspricht. Wenn sich nun also auch von hier aus eine geringere Betonung der Liturgie ergibt, so wird dies ersetzt durch die religiöse Note, die das Mittel-Zweckverhältnis im jesuitischen Denken hat. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie im sogenannten „Fundament" der Exerzitien die außermenschlichen Kreaturen als dem Menschen dienstbar und dienstpflichtig bezeichnet werden, „damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles, für das er geschaffen ist, behilflich seien". Hieraus folgt, daß der Mensch dieselben insoweit zu gebrauchen hat, als sie ihm zur Verfolgung seines (sc.

transzendenten) Zieles dienen, und daß er sich von ihnen insoweit freimachen muß, als sie ihn daran hindern.[19] Hier ist also die Mittel-Zweck-Kategorie aus den großen Gedanken des Gottesbegriffs bezw. der christlichen Anthropologie religiös unterbaut und motiviert.

Sie trägt nun aber in das religiöse Handeln unter Umständen eine außerordentlich nüchterne Erwägung der konkreten Umstände und Aussichten eines Vorgehens hinein. Am auffälligsten tritt dies in den Exerzitien bei der sogenannten „Wahl"[20] hervor, wo also der Mensch vor Gott die Entscheidung über seinen Lebensberuf oder über irgendeine andere wichtige Angelegenheit seines Lebens treffen soll. Der Ordensstifter führt zuerst zwei ebenfalls mögliche „Zeiten" oder subjektive Zuständlichkeiten an, in denen die Wahl erfolgen kann. Die beiden ersten Zeiten sind mit dem Begriff des inneren Erlebnisses ganz allgemein charakterisiert. „Der erste Zeitpunkt ist vorhanden, wenn Gott unser Herr den Willen so bewegt und anzieht, daß eine solche fromme Seele, ohne zu zweifeln oder auch zweifeln zu können, dem folgt, was ihr gezeigt worden, wie es der heilige Paulus und der heilige Matthäus taten, als sie Christus dem Herrn folgten." „Die zweite Zeit ist vorhanden, wenn man viel Klarheit und Erkenntnis empfängt auf Grund der Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten, sowie auf Grund der Erfahrung in der Unterscheidung der verschiedenen Geister." Die dritte Zeit aber ist „ruhiger" Art, d. h. ohne fühlbares Erlebnis, wenn nämlich die Seele „sich ihrer kreatürlichen Fähigkeiten frei und ruhig bedient". Dies ist die Zeit, wo allein die Mittel-Zweckkategorie das religiöse Handeln bestimmt. Ignatius führt dann noch zwei Arten an, diese rationale Methode durchzuführen. In der ersten Art, die einfach in der nüchternen Klarmachung der Gründe für und gegen ein Vorangehen, unter dem Gesichtspunkt des größten Erfolges, besteht, fällt die Analogie (freilich immer nur eine äußere!) mit der rechnerischen Kalkulation des modernen Unternehmers oder mit der wissenschaftlichen Rationalität der modernen Technik auf. Die zweite Art legt die Aehnlichkeit mit einer anderen Eigenschaft des modernen Wirtschaftens

19. Feder, a. a. O. 32.
20. Feder, a. a. O. 86 ff.

nahe, mit der absoluten Objektivität, die sich mit dem alleinigen Blick auf den Erfolg von allen rein persönlich-subjektiven Rücksichten und „Vorlieben“ loslöst. Der Verfasser der Exerzitien gibt für diese „Objektivierung“ recht praktische Mittel an: man stelle sich vor, wie man einem lieben und bekannten Mitmenschen in derselben Lage raten würde, zu tun, oder man stelle sich vor, wie man in jenem erzwungenen Zustand der Objektivität, in der Todesstunde oder vor dem einstigen Gericht Gottes, wünschen würde, gehandelt zu haben. Diese ganze Art ist freilich weit entfernt, von jener natürlich-naiven Art, das Leben zu nehmen, wie sie mehr emotional und weniger rational bestimmten Seelenhaltungen eignet. Sie hat aber auch nichts von der herben Strenge hieratisch-liturgischer Traditionalität. Es liegt vielmehr in ihr das Bewußtsein der vollen Gottverantwortlichkeit für die Ausnutzung der Lebensgaben, m. a. W. die volle Konsequenz der religiösen Idee der „Mitarbeiterschaft mit Christus“.[21]

Diese Mitarbeiterschaft mit Christus, dieses Mitleben mit ihm in und mit der Welt, enthält, wie schon gesagt wurde, neben der dynamischen Arbeitsidee ein zweites, das dem Jesuitenorden nicht ausschließlich, aber vorzüglich eignet und ihm die harmonische Totalität der Lebensauffassung verleiht: die positive Wertung der Welt, vor allem der in der Zeit fortschreitenden Kulturmenschheit. Wir haben im ersten Abschnitt gezeigt, wie dies dem Katholizismus überhaupt wesentlich ist, wie diese Verbindung des göttlichen und menschlichen Faktors im Gottmenschtum des Erlösers grundgelegt wurde und im „fortlebenden Christus“, in der Kirche also, die Idee der Humanität im eben gestreiften Sinne zu einem integrierenden Bestandteil ihres Lebens und ihrer Entwicklung macht. Ja, für ihren eigenen Aus- und Aufbau

---

21. Wenn P. de Lagarde (Deutsche Schriften usw. 49) und offenbar nach ihm E. Gothein (Reformation u. Gegenreformation 183) meinen, diese den Menschen so betonende Auffassung passe nicht mehr in das heliozentrische Weltbild, so ist zu sagen, daß die Mittelpunktsstellung des Menschen, die übrigens nur innerhalb der Erlösungsordnung behauptet wird, auf der „Tatsetzung“ Gottes beruht und im heliozentrischen Kosmos so gut ihr Recht behält, wie im geozentrischen. Uebrigens ist der Einwand ganz aus der Einseitigkeit naturwissenschaftlich-mechanischer Weltbetrachtung heraus erhoben.

hat die Kirche von Anfang an die Ergebnisse der menschlichen Kulturentwicklung in Anspruch genommen und sie somit als positive Werte anerkannt. Ihr Stifter selbst hat sie auf diesen Weg gewiesen. Denn er hat nach katholischer Auffassung nur einen bestimmten Bestand von Lehren und die äußersten Linien der Organisation der Kirche auf ihre Lebensbahn mitgegeben. Alles andere sollte der menschliche Faktor mit Gottes Gnade hinzutun. Dieser menschliche Faktor ist aber ganz und gar in die Kulturentwicklung hineingestellt und muß zudem seinen Beitrag zur Kirche gerade aus den außerreligiösen Kulturkreisen, in denen er eben auch lebt (Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Kunst usw.), schöpfen. Innerhalb dieser katholischen Kirchenidee vom „lebendigen Christus" bedeutet also einerseits das menschliche Kulturleben eine Notwendigkeit für die Religion, und anderseits die Religion eine positive Wertung der Kultur. In einer Zeit, wo die aus dem Betrieb der Geistlichen entlassene Kultur nun auch von der Kirche und in weiterer Konsequenz von Gott sich zu emanzipieren drohte, war es daher eine zeitgemäße Tat, wenn ein Orden gerade diese katholische Zentralidee vom „lebendigen Christus" in seinem Christusbild festlegte. Seine dynamische Arbeitsidee fand an der Verkündung und praktischen Durchführung dieses Christusgedankens Gegenstand und Inhalt.

Aus diesem Ideal ergeben sich ganz natürlich zwei Richtungen der Betätigung, die man auch unter dem Gedanken der klaren Grenzscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem zusammenfassen kann. Einmal war mit Entschiedenheit, aber auch mit kritischer Prüfung festzulegen, inwieweit der göttliche Faktor in Lehre und Organisation Entscheidungen unmittelbar oder mittelbar getroffen hatte, und dann war mit derselben Entschiedenheit, aber auch Weltoffenheit das Wertvolle in der Entwicklung des menschlichen Faktors festzustellen und zu übernehmen. Wenn wir nun vom Jesuitenorden lesen,[22] daß er in den ersten Zeiten seines Bestehens sich vor allem für die allereinfachsten Sätze und Formen des katholischen Glaubenslebens

---

22. Vgl. H. Boehmer, Die Jesuiten usw. 41, wo z. B. die einfachen und volkstümlich gehaltenen Katechismuspredigten für die Massen erwähnt sind.

eingesetzt habe, so ist schon hieraus seine klare Richtung auf Abgrenzung des göttlichen Faktors vom menschlichen ersichtlich. In diesem Sinne ging der Orden auf das Wesen des Christentums aus. Darin lag ja auch in der Tat damals eine Gefahr für das Göttliche, daß es vom Menschlichen überwuchert war, zudem vom Menschlichen vielfach-seelenlos gewordener Formen und Anbauten, die zu dem Lebensrhythmus der übrigen Bezirke der Menschheit nicht mehr zu passen schienen. In klaren, schon erwähnten Katechismen für das Volk und in eindringenden, für die Wissenschaft bestimmten Untersuchungen über den eigentlichen Inhalt der kirchlichen Tradition,[23] suchte man die „Reinigung" des göttlichen Faktors von unberechtigter, d. i. unkritischer oder nicht mehr zeitgemäßer menschlicher Zutat vorzunehmen. Diese Richtung auf klare Scheidung des Göttlichen und Menschlichen ist dem Orden stets verblieben. Sie folgt aus seiner Zentralidee vom „lebendigen Christus" und will gerade durch diese klare Grenzziehung das „Lebensrecht" beider Faktoren, des göttlichen und menschlichen, wahren, wenn es überhaupt erlaubt ist, von einem Lebensrecht des von uns unabhängigen Göttlichen zu sprechen. Der „kirchliche Sinn" des Ordens[24] und seine vielberufene „Orthodoxie" entspringen also seiner Zentralidee und haben in diesem theoretischen Zusammenhang gewiß nichts von Beengung und Vergewaltigung des Menschlichen.

Diese religiöse Zentralidee führte überdies, wie oben schon gesagt wurde, neben der Wahrung und klaren Erkenntnis des Göttlichen nach einer anderen Richtung der Betätigung: zur entschiedenen, weltoffenen Prüfung des Wertvollen in der Entwicklung des menschlichen Faktors. Schon durch sein eigenes Dasein und Wirken wies der Orden auf die uralte katholische Idee vom „lebendigen Christus" hin, wo eben dem menschlichen Faktor sein in der Schöpfung gegebenes und in der Erlösung bestätigtes Hausrecht gehörte. Seine eigene weitgehende Tätigkeit auf beinah allen Gebieten menschlicher Kultur[25]

23. E. Gothein (Reformation und Gegenreformation, a. a. O. 38, 101) weist auf Canisius und Bellarmin hin, wobei neben dem stark historischen Einschlag der Methode Bellarmins überhaupt u. a. auch an seine Theorie von der religiösen Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen zu denken ist.

24. Feder, a. a. O. 158.

25. Darüber belehrt gut B. Duhr, Jesuitenfabeln, passim.

sollte die Mär von der Unvereinbarkeit von Religion und Kultur zerstören. Er nahm sich vor allem der exakten Wissenschaften an, aber nicht um, wie de Lagarde[26] meint, über ihre tatsächliche Gefährlichkeit für die Religion hinwegzutäuschen, sondern aus seiner positiven religiösen Zentralidee heraus, nämlich der Idee der Mitarbeit mit dem lebendigen Christus, d. i. mit dem in und mit der Welt fortschreitenden Schöpfer-Erlöser. In der Tat hat diese geistige Richtung Erfolg gehabt. In vielen Gruppen der lebhaft bewegten menschlichen Kulturgesellschaft, in Humanisten- und Renaissancekreisen, wurde der Prozeß der „Entgottung" aufgehalten, wurde das religiöse Bewußtsein der Katholiken in und mit ihrem Kulturbewußtsein gestärkt. Auch diese Tätigkeitsrichtung auf das Menschliche hin ist dem Orden verblieben, weil auch sie, wie die Richtung auf das Göttliche, aus seiner Zentralidee vom „lebendigen Christus" entspringt.

Nur eine Verkennung dieses inneren Zusammenhangs ist es also, wenn man diese Verknüpfung von Katholizismus und „Welt" für etwas Aeußerliches hält, wenn man mit E. Gothein[27] von einer bloßen „Adaption" mit dauerndem „Widerspruch zwischen Form und Inhalt" spricht. Wie wenig Gothein die Idee vom „lebendigen Christus" mit ihrer innerlich begründeten Verbindung von Göttlichem und Menschlichem unter voller Wahrung der beiderseitigen Eigenart zu würdigen weiß, beweist auch folgende Charakterisierung der Zeit der sogenannten Gegenreformation: „Die formale Kultur der Renaissance breitet sich zwar aus, aber das geistige Leben wird wieder unter die Beziehung des religiösen Empfindens gebracht."[28] Und ebenso hat auch P. Landsberg[29] diese Idee vom „fortlebenden Christus" übersehen, wenn er allein dem mittelalterlichen Katholizismus ein positives Vorzeichen geben will, um es der ganzen Neuzeit, einschließlich des modernen „jesuitischen" Katholizismus, vorzuenthalten. Er verkennt, daß im Mittelalter wie in der Neuzeit dieselbe prinzipiell dynamische Idee vom „lebendigen Christus" dem Ka-

---

26. a. a. O. 48.
27. ebd. 36.
28. ebd.
29. Das Mittelalter und Wir, a. a. O. 10.

tholizismus zu Grunde lag, also die prinzipielle Fähigkeit und Möglichkeit der Religion, auf die sich fortentwickelnden Verwirklichungsformen der objektiven Kultursinngehalte einzugehen. Es ist daher auch zu leugnen, daß die auf vielen Gebieten tatsächlich vorhandene Statik des mittelalterlichen Lebens — man denke an die auf „standesgemäße Nahrung", nicht auf Erwerb zielende Wirtschaft — der theoretische Grund der harmonischen Einung zwischen Religion und Kultur jener Zeit war.[30]

Nicht um eine „Soziallehre" des „Jesuitismus" zu geben, wurden die letzten Ausführungen gemacht, denn wir haben dies in der Einleitung aus dem Thema ausgeschlossen. Wir wollten nur auf die formale Seite jener Auseinandersetzung des nachmittelalterlichen Katholizismus mit den gegen das Mittelalter stark veränderten Aeußerungen der weltlichen Kultur eingehen. Diese Auseinandersetzung, bei der, wenigstens in der späteren Zeit, den Jesuiten eine führende Rolle zufiel, ist, wir glauben es deutlich gemacht zu haben, von einer „zentralen religiösen Position" aus erfolgt, eben aus der Idee vom „lebendigen Christus". M. Weber[31] freilich sieht ebenfalls wie Gothein in diesen Vorgängen nur äußerliche „Akkommodation", und man hat sich überhaupt vielfach daran gewöhnt, die „Weltoffenheit" des Jesuiten und des modernen Katholizismus überhaupt als eine reine Strategie zu nehmen, die mit mehr oder weniger Verlegenheit innere Risse zwischen Religion und moderner Kultur durch äußere Kompromisse zu heilen sucht. Wenn Sombart[32] und Fr. Keller[33] z. B. durch Betonung der obigen „zentralen religiösen

---

30. Das Problem, praktisch genommen, d. h. auf den konkreten, nach katholischer Auffassung erbsündigen Menschen bezogen, birgt natürlich die Konfliktsmöglichkeit und vielfach Konfliktstatsächlichkeit zwischen Religion und Kultur, wie schon im 1. Abschnitt gesagt wurde. Die Konfliktsnähe wird auch bei dynamischen Kulturgestaltungen (z. B. Erwerbs- statt standesgemäßer Nahrungswirtschaft) größer sein. Aber es bleibt festzuhalten, daß die katholische Erbsündeauffassung eine im Wesen der Sache liegende Konfliktsnotwendigkeit nicht einschließt.

31. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1922 ², 58.

32. In „Der Bourgeois", a. a. O., besonders über die thomistische Ethik, ferner über die Wirtschaftsregeln Alberti's.

33. Unternehmung und Mehrwert (Schriften der Görresgesellsch.) 1912.

Position" sich das Verständnis der zum Kapitalismus neigenden katholischen Humanismus- und Renaissancekreise erleichtert hätten, wäre der Haupteinwand M. Webers hinfällig geworden, der eben in der Behauptung des Fehlens einer derartig zentralen religiösen Position und des Vorhandenseins einer reinen Akkommodation gipfelt.[34] Nur von der religiösen Zentralidee des „lebendigen Christus" her versteht man, daß der Katholizismus gegenüber den neuen Formen der Kultur, auch der Wirtschaft, nicht schlechthin ablehnend war, daß sich aber anderseits seine Stellungnahme nur langsam, gleichsam tastend, anbahnte. Es liegt eben in dieser religiösen Zentralidee lediglich eine innerlich begründete „Weltoffenheit", eine Aufnahmefähigkeit gegenüber der Kulturentwicklung verankert, und außerdem eine positive Wertung und Einbeziehung des Kulturschaffens in die Erlösungswirklichkeit, wie wir oben ausführten. Wenn man aber darüber hinaus einen direkten Nexus zwischen Religion und Kultur (Wirtschaft) behauptet, etwa durch subjektiv anstachelnde Heilsprämien für ökonomische Leistungen im Sinne von M. Webers puritanischem Kapitalismus, so darf man dies allerdings nicht im Katholizismus, auch nicht im jesuitischen, suchen.[35] Nur hatte der Katholizismus von seiner religiösen Zentralidee, besonders vom Schöpfungsgedanken her, so viel Verständnis für die relative Eigenständigkeit der Kultursachgebiete und ihre Entwicklung, daß er die mittelalterliche, auf begrenzte, übersehbare Konsumtion, auf „standesgemäße" Nahrung, eingestellte Wirtschaft nicht für die einzig mögliche Form der Erfüllung des objektiven Kultursinnes der Wirtschaft, nämlich der Unterhaltsfürsorge, hielt. Von

---

34. Ueber die innere Brücke zwischen Mittelalter und der späteren Zeit und etwaige Korrekturen am Renaissancebilde J. Burckhardts handelt Fr. Engel-Janosi, Soziale Probleme der Renaissance, a. a. O. 3. Auch Pastor, Geschichte der Päpste, ist für die innere Verbindung eingetreten.

35. Ob es praktisch überhaupt eine solche „kapitalistische Religion" geben kann? Es ist Gefahr, daß sie sich bald überflüssig macht oder nur noch konventionelle Hülle ist, während die „Seele" eben die Wirtschaft ist: E. Troeltsch (Die Sozialphilosophie des Christentums) und G. Wünsch (Religion u. Wirtschaft) scheinen so den Verlauf der angelsächsisch-puritanischen Kultur aufzufassen. Treffende theoretische Ausführungen bringt die nach Drucklegung dieser Arbeit erschienene Münchener Dissertation von Hedwig Brey, Hochscholastik und „Geist" des Kapitalismus (1927).

dieser Position her bahnt sich langsam und mit gesteigerter Sorge für das religiöse Leben angesichts der gesteigerten Wirtschaftsdynamik, dennoch ein theoretisches Verständnis für die neuen Formen an, ohne daß man etwa die Leute um Alberti oder gewisse spätere Jesuiten für „begeisterte“ Kapitalisten zu halten braucht. Von dem gegen seine eigenen Ordensgenossen die Erlaubtheit des Zinsnehmens bekämpfenden Petrus Canisius bis zur Zinstheorie der „ökonomischen Dienstleistung“ bei Heinrich Pesch ist nicht nur zeitlich ein weiter Weg.[36]

Nirgends zeigt sich schließlich der innere, religiöse Gehalt der sogenannten „Akkommodation“ deutlicher als bei ihrer Anwendung in der Methode der auswärtigen Mission. Nirgends aber auch hat diese Methode zu schärferen Kämpfen und Verdächtigungen des Ordens geführt als gerade hier. Diese Dinge sind in der Geschichte unter dem Namen des Ritenstreites, vorzüglich des chinesischen und malabarischen, bekannt. Wenn wir nun den Anschauungen der Akkommodationstheoretiker und Praktiker, sei es des P. Ricci in China oder des P. de Nobili in Südindien (Madura), auf den Grund gehen, so finden wir immer die Idee des „lebendigen Christus“, des in und mit der Welt fortlebenden Erlösers. Daß eben die Entwicklung des menschlichen Faktors der Welt, immer und überall irgendwie „zu Gott“ sei, und daß deshalb der göttliche Faktor der Gnade eine Verbindung mit dem menschlichen nicht nur der Idee der Kirche nach eingehen wolle, sondern auch könne, dies ist jenen Männern eine ausgemachte Sache. Darum war es ihnen unbegreiflich, daß der der Mitwirkung mit dem Göttlichen gewürdigte menschliche Faktor immer ausschließlich in das Gewand der europäisch-abendländischen Kultur gekleidet sein solle. Mit einer

36. Lehrbuch der Nationalökonomie V (1923). — Bei Gothein (Reformation u. Gegenreformation, a. a. O. 202) findet sich die angesichts unserer Darstellung etwas schiefe Bemerkung, daß Lainez, der spätere zweite Ordensgeneral, in Genua Predigten über Wechselrecht gehalten habe, um zu zeigen, wie es das Schmerzenskind der Kasuistik, der Kaufmann, anzufangen habe, um die kirchlichen Verbote zu befolgen, oder vielmehr zu umgehen. — Vollends der Kameralist Pater Adam Contzen wird in ganz unmittelalterlicher Weise dem Kaufmann gerecht und ist wohl überhaupt bedeutender, als es Roscher darstellt (Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland, 1874, 206).

ungewöhnlichen Energie suchten die Bedeutenderen unter den Jesuitenmissionaren in Sinn und Geist der fremden Kulturen einzudringen, um z. B. in den fremden Kulten einen allgemeinmenschlichen Inhalt zu entdecken, und sie so irgendwie ins Christentum zu übernehmen. Nicht anders verfuhren sie gegenüber den fremden Philosophen. Nachdem der neueste Darsteller[37] des Wirkens de Nobilis einen der für Brahmanen bestimmten religionsphilosophischen Traktate des großen Missionars (über die Seele) wiedergegeben hat, schließt er: „Uebrigens illustriert dieser tamulische Text reichlich und typisch die Fähigkeiten .... unerbittliche Logik ... Gewandtheit (sc. de Nobilis),[38] sich nach indischem Geschmack auszudrücken, seine Kenntnis der verschieden brahmanischen Sekten und ihrer Lehre und Literatur, der Landessitten und Gebräuche. Wir müssen bedenken, daß Nobili hier in den ersten Jahren des siebzehnten Jahrhunderts schrieb, als in ganz Europa kein einziger Gelehrter in das gewaltige Gebiet der brahmanischen Kultur und Literatur eingedrungen war.“ Und nachdem H. Boehmer die gelehrten Bemühungen Riccis um den in der Urreligion liegenden Hintergrund des chinesischen Ahnenkults erwähnt und die Begründer der neuen Praxis nicht nur „geistig hochbegabte, sondern auch persönlich untadelhafte Männer“ genannt hat, gibt er folgendes Schlußwort: „... Aber wichtiger ist noch die Erkenntnis, daß diese Männer zuerst mit aller Schärfe und Klarheit die ganz neue Aufgabe ins Auge gefaßt haben, das Christentum mit einer seinem innersten Wesen nach völlig fremden Kultur zu verbinden“. Nehmen wir noch ähnliche Beispiele[39] gegenüber der japanischen und peruanischen Kultur hinzu, so erhellt, wie sehr Gothein[40] irrt, als er in dem Verfahren der Jesuiten gegenüber den kulturell tiefstehenden, nicht mehr entwicklungsfähigen und unselbständigen Gua-

---

37. P. Dahmen, Robert de Nobili S. J., Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie, Münster 1924, 76.

38. a. a. O. 94.

39. Man findet quellenmäßige Hinweise über Missionsmethode, Erfolge, Ritenstreitigkeiten bei Duhr, Jesuitenfabeln, 4. A., ferner Alfons Väth, Die Akkommodation in der Mission der Zukunft (Die katholischen Missionen 1927, Heft 5).

40. a. a. O. 274.

ranis von Paraguay „das“ jesuitische Gesellschaftsideal sah. Hier war eben der menschliche Faktor zum reinen Erziehungsobjekt geworden, zum Gegenstand christlicher Caritas. Er konnte für das Christentum aus eigenem selbständigen Leben nichts bieten. Es ist mithin falsch, sich auf das Beispiel von Paraguay zu stützen und die Missionsmethode der Jesuiten, ihre Menschenbehandlung überhaupt, in einen Gegensatz zu der der germanischen Glaubensboten mit folgenden Worten zu bringen: „Sie (sc. die germanischen Glaubensboten) traten den Germanen wie Männern entgegen; die Jesuiten sahen in den Indianern nur Kinder“.

Die Akkommodationsmethode bei der Christianisierung beruht also, ganz allgemein gesprochen, in der Anpassung an die vorgefundenen brauchbaren Formen des Menschentums. Wenn wir nun als Haupteinwand gegen diese Methode hören, sie enthalte gewissermaßen „Mißtrauen auf die göttliche Macht“,[41] so rührt dieser Einwand an das innerste Wesen des jesuitischen Christusbildes und Christentums. Ist nicht in der Tat hier das Menschentum zu Ungunsten des göttlichen, übernatürlich-christlichen Gnadenfaktors überbetont, die Eigentätigkeit des menschlichen überschätzt? Noch harmlos mag es sein, wenn ein Canisius[42] auf das verfeinerte Menschentum der Zeit Rücksicht nimmt und in Rom ersucht, man möge die Ordensgenossen in „anständiger Kleidung“ nach Deutschland schicken, oder wenn der große Suarez, wieder mit Rücksicht auf die Zeitgenossen, seine Metaphysik in „flüssiges und gefälliges Latein“ gießt.[43] Dies waren ja nur Anpassungen an das äußere „ästhetische Dasein“ des Menschentums. Bedenklicher aber schien schon das Eingehen auf die veränderte geistige Struktur der nachmittelalterlichen Gebildeten, schienen die auf äußeren Sinneneindruck berechneten religiösen Uebungen für die Massen, die Schuldramen für die Jugend, schien das systematische, pastorale Drängen auf Eigenbetätigung in der Selbstheiligung durch häufigeren und geregelten Empfang der Sakramente, schien endlich, und zwar durchaus nicht im Widerspruch zum letzten Punkte, die „laxe Moral“,

---

41. So gibt Dahmen (a. a. O. 60) einen Einwand wieder.
42. Braunsberger, Epp. Can. V, n. 1235. Freiburg i. B.
43. Grabmann, a. a. O. 45.

die die Jesuiten angeblich verkündeten und noch mehr anwandten. Man kennt diese Behauptungen, die seit Pascals mehr geistreichen als sachlichen Angriffen[44] Gemeingut der Ordensgegner sind. Zudem wurden sie im Namen der von den Jesuiten bedrängten „reinen" Religion erhoben. Wir haben auch schon erwähnt, wie nach Proudhon das vom Jesuitismus gegenüber Gott selbständig erklärte Menschentum mit immanenter Logik zum vollständig entgotteten Menschentum führt, zur Zentralidee des Sozialismus.

Was ist zu dieser Kritik zu sagen? Man wird den Haß Proudhons gegen die Kirche vollständig durch ihren „Regierungs"charakter und durch ihre historisch gewordene Verwachsung mit den Organen der bestehenden staatlichen Autorität verstehen können, ohne bei dem Autodidakten eine tiefere Einsicht in die Ideologie der Kirche zu suchen. In Wahrheit war Proudhon nicht kirchenfeindlich, sondern gottfeindlich. Dieu c'est le mal. Für sein entgottetes Menschentum mochte die dem Quietismus bedenklich nahe jansenistische Strömung der Innerlichkeit kein Gegner sein, wohl aber die kirchliche und jesuitische Grundidee vom „lebendigen Christus". Sie bedeutete ja die Bindung der Welt an Gott, ohne der Welt ihre relative Selbständigkeit zu nehmen, sie bedeutete das Jenseits in einem positiv bejahten Diesseits mit unverrückbaren, objektiven Kultursinngehalten. Proudhon hat mit dem starken Instinkt des Hassers sogar in der feudal-bürgerlichen, satt und müde gewordenen Kirche des damaligen Frankreichs den wahren Gegner gespürt. In der Tat: man mag die praktische Ausführung des Kirchengedankens vom lebendigen Christus bemängeln, man mag zu viel oder zu wenig Elastizität gegenüber der Welt im Einzelfalle feststellen, daß aber diese Elastizität theoretisch begründet und prinzipiell verankert ist, dies ist die Stärke der Kirche. Die religiöse Idee vom fortlebenden, „lebendigen Christus", die Schöpfer- und Erlöser-Gott, Religion und Welt, Gnade und Menschentum vereint, ist der ideologische Ursprung dieser Elastizität, die deshalb in sich niemals äußere Anspannung, bloßer „Opportunismus" ist. In Wahrheit ist durch das Fehlen dieser Elastizität und das Fehlen

44. Eine Darstellung der Polemik in den „Stimmen aus Maria-Laach" Bd. 44.

ihrer theoretischen und prinzipiellen Begründung das Versagen religiöser Richtungen gegenüber den Bezirken der Welt, theoretisch gesehen, verschuldet.[45] Das auffällig reich entwickelte russische Sektentum der Vorrevolutionszeit ist z. B. weniger Beweis mangelnden Lebens der Kirche gegenüber Gott als gegenüber der Welt. Auch der Christ kann eben nicht vom Diesseits los und kann nicht darauf verzichten, „seine" Welt in eine harmonische christliche Lebensauffassung einzubeziehen. Und, wenn es ihn die Kirche nicht lehrt, dann tut es die Sekte, sei es auch mit noch so großer Einseitigkeit und Vergewaltigung des fließenden Lebens, durch ihr streng historisches, jede Dynamik und Beweglichkeit von sich ausschließendes Christusbild.

Freilich hat gerade der geistige Vater des „Großinquisitor", Dostojewski, die Jenseitigkeit des östlichen Christentums der Diesseitigkeit des abendländischen, westlichen Katholizismus, des „Antichrists", der „großen Buhlerin",[46] entgegengesetzt. Und man hat schon Dostojewski als Zeugen für die Theorie vom „verweltlichten" Katholizismus des Westens angerufen, der die ideologische Etappe zum entgotteten Menschentum des Sozialismus sei. Man muß aber schon über Dostojewskis religiös verklärtes Slawophilentum, über seine messianische Idee vom nationalen Rußland hinwegsehen, um ihn im Sinne einer angeblich „reinen" Religiosität, einer lebendigen Instanz gegen die Ersetzung Gottes durch die Welt seitens des abendländischen Katholizismus aufzufassen. Zudem ist ja auch noch zu beweisen, daß die behauptete mehr kontemplative Haltung der russischen Religiosität auf ein tieferes religiöses Empfinden zurückzuführen

---

45. So, wenn der Puritanismus den „Kapitalismus" ausschließlich bejaht, wie es die Konsequenz der M. Weberschen Auffassung ist. — So, wenn das moderne Luthertum statt einer Religion und Welt verbindenden religiösen Idee die Trennung von Reich Gottes und Welt statuiert und sich so „wirtschaftlich mit materialistischer Wirtschaftspraxis stets auf das Beste vertragen hat" (Georg Wünsch, a. a. O. 5). — So, wenn die Religion als reine Innerlichkeit entweder mit dem untheoretischen Pietismus zur bloß caritativen Behandlung der Welt führt oder zu den Bismarckschen und Naumannschen „Notbehelfen" einer Doppelmoral, die „trotz aller ehrlichen Wahrhaftigkeit heute kein christlich-soziales Gewissen befriedigen können" (G. Wünsch, ebd.).

46. Vgl. Nachlaß, Bd. 4 „Der unbekannte Dostojewski".

ist. Man muß bedenken, daß Rußland von der gesteigerten Bewegung der nachmittelalterlichen Kulturwelt überhaupt wenig erfaßt war.[47] Gerade in dieser gesteigerten Bewegung der abendländischen Welt liegt aber auch die gesteigerte religiöse Aktivität des abendländischen Katholizismus, der Kirche, begründet. Die der Kirche prinzipiell innewohnende Idee des „lebendigen, in und mit der Welt fortlebenden Christus" konnte und mußte sich in dieser Richtung auswirken. Als einen Hauptexponenten dieser verstärkten religiösen Haltung „zur Welt hin" erzeugte die Kirche aus sich heraus den Jesuitenorden.

Was bedeutet noch genauer diese verstärkte Haltung zur Welt hin? Bedeutet sie eine Theokratie, wie Gothein[48] mit Berufung auf den angeblichen „Jesuitenstaat" in Paraguay behauptet, und worin W. Endemann[49] in seinen bekannten „Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre" sogar den letzten Sinn des kirchlichen Zinsverbots sieht? Es sind die Erinnerungen an die mittelalterlichen Kaiser- und Papstkämpfe, von denen diese Autoren zehren. Aber man muß bei Beurteilung dieser Dinge die Gewalt, die der Papst auf Grund seiner tatsächlichen politischen Stellung einnahm, unterscheiden von der religiösen Gewalt, die ihm nach der Idee seines kirchlichen Amtes zustand. Man weiß, und wir wiesen schon darauf

---

47. Die neuzeitliche Entwicklung Rußlands war zudem zu sprunghaft und künstlich-äußerlich, als daß die Kirche dort mit der Kultur eine innere Verbindung hätte suchen können, ganz abgesehen von ihrer durch das Staatskirchentum verschuldeten Aktionsunfähigkeit. Statt aktiver, beharrlicher Arbeit in und an der Welt erwartete man sektiererisch-chiliastisch einen plötzlichen Umschwung zur radikalen Besserung und Erlösung von der Welt. Jetzt aber wird eine etwas eigenartige „religiöse" Aktivität dort doch noch erhofft. Im offiziellen Bericht der im Novb. u. Dezb. 1924 nach Rußland entsendeten englischen Gewerkschaftsdelegation ist zu lesen: „Die Emissäre Lenins werden vielleicht .... eine Zukunft haben, die nicht unähnlich ist den Missionären des Loyola .... Die kommunistische Organisation hebt sich immer mehr und mehr von der Regierung ab .... Sie wird mehr und mehr eine Religion ... mit erzieherischer Funktion" (entnommen der österr. Ztschr. Der Kampf. 18, 4).

48. a. a. O. 216. Wenn, wie M. Faßbinder (a. a. O. 56) endgültig nachweist, das Gebilde in Paraguay überhaupt kein Staat war, ist natürlich auch der Begriff Theokratie unanwendbar.

49. I. Bd. Berlin 1874, 419.

hin, wie gerade die objektiv und normativ denkenden Jesuiten sich hier um genaue Grenzlinien bemühten, wie ein Bellarmin die religiöse Gewalt des Papstes „spiritualisierte", um einen Ausdruck H. Boehmers[50] zu gebrauchen. Aber, was das Entscheidende ist: die Idee des in und mit der Welt fortlebenden Christus schließt überhaupt irgendwelche unmittelbare „Regierungsfunktion" religiöser Organe gegenüber der Welt nicht ein. Sie besagt also durchaus nicht das, was man Theokratie zu nennen pflegt. Diese Idee enthält vielmehr, wie schon gesagt, die auch in der Erlösungsordnung fortbestehende positive Wertung der Welt als Schöpfung Gottes und die Anerkennung der relativen Eigenständigkeit der einzelnen Kulturbezirke, indem die objektiven Sinngehalte dieser Kulturbezirke in der Erlösung nicht aufgehoben, sondern letztlich als ewige Gedanken und Willensnormen des Schöpfer-Gottes erneut bejaht wurden. Oder, wie es bereits früher ausgedrückt wurde, die Idee der Kirche als des fortlebenden Gottmenschen Christus enthält die Idee der Humanität, die Idee der fortlebenden Kulturmenschheit, als integrierenden Bestandteil.[51] Und, weil es darum nun gerade praktisches Christentum ist, diese objektiven Kultursinngehalte auch innerhalb der wechselnden Formen der relativ eigenständigen Kulturentwicklung zur Erfüllung zu bringen, so liegt nach dieser Richtung hin das Betätigungsfeld der Aktivität der Kirche und auch des „zur Welt hin" gerichteten Jesuitenordens.[52] Nicht anders sind die

---

50. a. a. O. 61.

51. Die Idee der Kirche enthält also zwei Ideen von der Einheit des Menschentums, ganz entsprechend dem von uns für das Gebilde der Kirche betonten Zusammenwirken des göttlichen Faktors, also des Erlösungs- und Gnadenwillens, mit dem menschlichen Faktor: einmal die Idee der Gnaden- und Liebesgemeinschaft in dem einen erlösenden Gott, und dann die Gemeinschaft der als geistig-sittliche Wesen auf dieselben objektiven Kulturnormen verpflichteten Geschöpfe, also zuletzt eine Gemeinschaft in dem einen Schöpfer-Gott. Man sieht sofort die theistische Färbung dieser Humanitätsidee gegenüber der „idealen" Humanitätsidee W. v. Humboldts, aber auch ihren Gegensatz gegen die vital-biologische Humanität als Massenbewußtsein, etwa im Bolschewismus.

52. Es ist darum kein Zufall, daß die theoretische Nationalökonomie gerade des Jesuiten H. Pesch gleichzeitig auch die theoretische Begründung einer christlichen Sozialpolitik enthält, also über die rein

religiös-christlichen Grundsätze und Auffassungsweisen zu verstehen, die den Einzelnen und den Gemeinschaften den tragenden Untergrund und somit im Sinne des katholischen Ideals das religiöse Zentrum einer harmonischen Totalität des Lebens geben sollen. Es kann sich dabei von vornherein nicht darum handeln, das Strukturprinzip eines soziologischen Gebildes im Bereich des Religiösen auf ein soziologisches Gebilde im Bereich des Kulturellen zu übertragen. Daß die soziologische Gestalt der katholischen Kirche oder des Jesuitenordens oder irgend eines anderen Ordens ein allgemeingesellschaftliches Ideal bedeute, ist deshalb genau so abzuweisen, wie die Ansicht, daß dies beim Zusammenleben der ersten Christengemeinde in Jerusalem der Fall gewesen sei.[53]

Schluß.

Auf drei Bausteinen der katholischen Ideenwelt haben wir die religiösen Sozialgebilde des Katholizismus im allgemeinen und auch des Jesuitenordens aufgebaut. Einmal stellten wir seine Theozentrik fest, die jenseits alles zweckrationalen, anthropozentrischen Sinnzusammenhangs in der kreatürlichen Hingabe an Gott wurzelnde Natur seines Handelns, das sich dadurch als ein völlig religiöses Handeln erweist.

Dann verwiesen wir auf die Orientierung dieses Handelns und seine Formung durch die Anerkennung eines Gegenständlichen, Objektiven, nämlich der Erlösungs- und

---

caritative Behandlung der Welt hinausgeht. Denn christliche Sozialpolitik setzt einen in der Schöpfung grundgelegten und in der Erlösung bejahten objektiven Sinngehalt von Staat und Wirtschaft voraus, geht mithin von der dem „fortlebenden Christus“ integrierenden Idee der Humanität, der Kulturmenschheit, aus. Caritas aber im christlichen Sinn wurzelt ganz und gar im göttlichen (Erlösungs- und Gnaden-) Faktor der Kirche, nicht im menschlichen. Da nun aber beide Faktoren in der Idee des fortlebenden Christus, also in der Idee der Kirche, eine Verbindung eingegangen sind, so ist es ungenau, die Caritas die positive und die christliche Sozialpolitik die negative Seite der kirchlichen Stellungnahme zu nennen. Beide sind eben christlich.

53. Darüber auch Sombart, Der prolet. Soz., a. a. O. 16. Dies ist bei der ganzen Problemstellung Troeltschs in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ zu beachten.

Schöpfungswirklichkeit des Christentums. Von hier aus ergab sich die Eigenart des Ordens sowohl als Gesinnungsgemeinschaft wie als Organisation.

Endlich wird der Orden auch dem dritten Baustein der katholischen Ideenwelt gerecht: der Forderung der harmonischen Totalität jedes Lebens und jeder Zeit durch eine religiös-christliche Zentrierung. Während die wesentlich universale Kirche das religiöse Sozialgebilde derjenigen ist, die dieser universalen Forderung nachkommen, leistet jeder Orden durch sein spezifisches Christusideal einen Beitrag zum Leben dieser Kirche. Und zwar liegt der dem Jesuitenorden spezifische Beitrag zur Kirche als dem „mit und in der Welt fortlebenden Christus" gerade in seiner auf die Welt gerichteten und ihr gegenüber offenen Dynamik. Christus, der Sohn, der für die Ehre des Vaters in die Welt kam und sich für die Durchführung religiöser Zentrierung, d. i. des göttlichen Erlösungs- und Schöpfungswillens in jedem Leben, in jeder Zeit und in allen Kulturbezirken einsetzt und dafür um Mitarbeiter wirbt, — dieser Christus ist das Christusbild des Jesuitenordens. Daraus folgt einmal die energische, mit den passendsten Mitteln den höchsten Erfolg erstrebende Arbeitsidee und dann die positive Wertung der Welt bezw. der zur wechselnden Erfüllung objektiver Kultursinngehalte tätigen Menschheit als gottgegebener Aufgabe. In diesem Sinne erstrebt er eine religiöse Kultur.

Im Kampf gegen die einsetzende „Entgottung" der Welt sah er das wirksamste Mittel in der Hervorhebung der praktischen Auswirkung des Gedankens, daß die Kirche als der „fortlebende Gottmensch" die Menschheitsidee als integrierenden Bestandteil einschließt. Er bekämpfte so die „sich säkularisierende Welt" auf ihrem eigenen Boden. Man weiß, nicht ohne Erfolg. Der Katholizismus verspürte wieder Selbstbewußtsein, ja, Weltsicherheit und Siegesfreude — Stimmungen, die man gern in der Kirchenkunst des bewegungsfrohen Barock verkörpert sieht.[1] Der Haß der Aufklärung als der gott„losen" Weltanschauung

1. Jos. Kreitmaier, Die religiösen Kräfte des Barock, in den Stimmen der Zeit, Bd. 110, Heft 6.

gegen den Orden ist nur dadurch zu verstehen, daß sie in ihm und seiner religiös-aktiven Art den gefährlichen Gegner sah. Diesem Umstand, und weniger einem Nachlassen seiner schöpferischen Aufgeschlossenheit, ist die äußere Niederlage des Ordens zuzuschreiben. Aber seine Arbeitsdynamik, seine Weltoffenheit werden der Kirche umso notwendiger sein, je mehr sich die Welt in jenem gesteigerten Lebensrhythmus befindet, dessen auffälligste Offenbarung der moderne Kapitalismus ist.

Literatur

(außer der in den Anmerkungen genannten).

Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl., passim.
Staatslexikon der Görresgesellschaft, 4. u. 5. Aufl.
Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris.
Wetzer und Welte's Kirchenlexikon.
Realenzyklop. f. protest. Theologie und Kirche.

Adam, Karl, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf, 1927 [4].
Brunner, Emil, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München u. Berlin 1927.
Lippert, Peter, Die Weltanschauung des Katholizismus, Leipzig 1926.
Spranger, Eduard, Lebensformen, Halle 1925 [5].
— W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909.
Steffes, Peter, Religionsphilosophie, München 1926.

Briefs, Götz, Zur Kritik sozialer Grundprinzipien: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 49 (1922).
— Das gewerbliche Proletariat: Grundriß der Sozialökonomik, IX/1, Tübingen, 1926.
Brinckmann, Carl, Die Umformung der kapitalistischen Gesellschaft in geschichtlicher Darstellung, ebd.
Calmes, Michael, Zur Soziologie des katholischen Ordensstandes, M.-Gladbach, 1927.
Dibelius, O., Das Jahrhundert der Kirche, Berlin, 1927 [3].
Grab, H. J., Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers, Karlsruhe, 1927.
Guardini, Romano, Ueber Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen, in „Die Schildgenossen", VI (1926).
Schmitt, Carl, Römischer Katholizismus und politische Form, München 1925.
Steinbüchel, Theodor, Der Sozialismus als sittliche Idee, Düsseldorf.
Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach Thomas von Aquin, M.-Gladbach 1923.
Wunderle, Georg, Zur Biologie des kirchlichen Lebens, 1927.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung. Themawahl und Methode.

1. Kapitel. Das Thema. Rechtfertigung des Themas vom sozialökonomischen Bereich her 5

2. Kapitel. Die Methode. „Verstehende" Soziologie. Erkenntnistheoretische Grundlage. Quellen 7

I. Abschnitt. Der der katholischen Ideenwelt zugeordnete Typus der „Kirche", des „Ordens" und der „Sekte".

1. Kapitel. Allgemeines Bild der katholischen Ideenwelt 14

§ 1. Die Theozentrik. Darstellung und Kritik der anthropozentrisch-zweckrationalen Methode Max Webers innerhalb der Religionssoziologie. Die gegensätzliche katholische Auffassung. 14

Anmerkung: Max Webers Begriff des „Wertrationalen" 19

§ 2. Die Gegenständlichkeit oder Objektivität der katholischen Ideenwelt. Ihr Verhältnis zur Religionssoziologie E. Troeltschs 20

a) Rechtscharakter kathol. religiöser Sozialbildungen 20

b) Katholische Auffassung der Religion und die „Erlebnissoziologie" 21

c) Die inhaltliche „Form" als objektiver Träger des sozialen Gebildes 24

d) Die Organisiertheit religiöser Sozialgebilde als Bestandteil und weitere Auswirkung ihrer inhaltlichen Form 26

1. Einfluß der Organisiertheit auf die geistige Vergemeinschaftung 26

2. Weitere Begründung der Organisiertheit geistiger Sozialgebilde 28

3. Gegnerschaft gegen eine Organisiertheit geistiger Sozialgebilde 29

Anmerkung: Gegensatz einer formbetonten Soziologie zu Tönnies' Einteilung in „Gemeinschaft" und „Gesellschaft". — Folgerungen für eine allgemeine Soziologie (Familie, Staat — Klasse, Stand) 29

4. Verhältnis von geistiger Gemeinschaft und Organisation 32

5. Zur Frage der Massenorganisation 33

6. Möglichkeit und Art einer übergreifenden Organisation unter Sozialgebilden geistigen Inhalts 35

Seite

§ 3. Die Forderung der harmonischen Totalität des Lebens. Sinn dieser Forderung. Die katholische „Anpassung“ an die „Welt“ 38
Anmerkung: Zum Begriff der Askese 40

2. Kapitel. Die katholische Ideenwelt und die religiösen Sozialbildungen 41

§ 1. Die Kirche. Formale und materiale Seite der kirchlichen Vergesellschaftung 41

§ 2. Der kirchliche „Asoziale“. Der Orden. Formale und materiale Seite des Ordenszusammenhangs. Soziologischer Sinn der „Weltflucht“ 42

§ 3. Die Sekte 47

§ 4. Zusammenfassung. Soziologische Definition der Kirche, des Ordens, der Sekte. Stellungnahme zu anderen Auffassungen der Religionssoziologie 48

II. Abschnitt. Das soziologische Bild des Jesuitenordens.

1. Kapitel. Die Theozentrik der Religiösität, des metaphysischen Weltbildes und der metaphysischen Anthropologie 56

2. Kapitel. Die Gegenständlichkeit oder Objektivität. Historische Haltung und „kirchliche“ Gesinnung. Stellung zu „Freiheit“ und „Gleichheit“, zur Demokratie, zur herrschaftlichen oder genossenschaftlichen Gliederung. Organisation des Ordens, ihre Eigenart und Bedeutung in der Entwicklung des Ordenswesens überhaupt. Art und Sinn der wirtschaftlichen Betätigung des Ordens 69

3. Kapitel. Die Forderung der harmonischen Totalität des Lebens. Stellung des Ordens zu dieser Forderung. Ihre Erfüllung durch ihn. Zwei Folgerungen hieraus: die besondere Arbeitsidee und die positive Wertung der „Welt“ 92

Schluß. Zusammenfassung des Ergebnisses 116

46772